

ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

ირმა კვაშილავა

ეთნოკულტურული ექიუდები

2018

ISBN 978-9941-8-0912-5

UBC (უბკ) 008.1+17.018.22

კ - 447

სამეცნიერო რედაქტორი

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი

რ. თოფჩიშვილი

რეცენზენტები:

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი

ს. ბახია-ოქრუაშვილი

ისტორიის დოქტორი

ხ. იოსელიანი

კომპიუტერული უზრუნველყოფა

ი. ნეფარიძე

წინათქმა

ეთნიკური მრავალფეროვნება ქართველი ხალხის ისტორიას ძველთაგანვე მოსდგამდა და ამიტომ საქართველოს სახელმწიფოს ტერიტორია კონკრეტული გეოგრაფიული სივრცე არ იყო, შემთხვევით მოქცეული გარკვეული პოლიტიკური ნების გავლენის არეალში. პირიქით, როგორც აკადემიკოსი დ. მუსხელიშვილი წერს, ეს იყო იმანენტური სოციალ-ეკონომიკური და ეთნიკურ-კულტურული მრავალსაუკუნოვანი განვითარების კანონზომიერი პოლიტიკური გამოვლინება მოცემულ ფიზიკურ-გეოგრაფიულ და ეკონომიკურ-გეოგრაფიულ გარემოში. ამდენად, საქართველოს სახელმწიფო ტერიტორია ეს იყო, შეიძლება ითქვას, ერთიანი ორგანული სისტემა [დ. მუსხელიშვილი, საქართველოს სახელმწიფოს ტერიტორიის წარმოქმნის ისტორიულ-გეოგრაფიული და ეთნიკურ-კულტურული საფუძვლები, ჟურნ. „ანალიზები“, №1, 2001, გვ.18], სადაც განსაზღვრული საშინაო და საგარეო პირობების ზეგავლენით, არაქართული მოსახლეობა თანმიმდევრულად შემოდის და შესაფერისი ადგილობრივი ნიადაგის არსებობის შემთხვევაში, განსაზღვრულ ადგილსაც იმკვიდრებდა. შესაბამისად, ამ ხალხის ერთი ნაწილი თუ ანტიკური დროიდანვე ჩნდება, მეორე ადრეული ფეოდალიზმის, მესამენი განვითარებული ფეოდალიზმის ხანაში მოდიან, დანარჩენი კი, გვიანფეოდალურ პერიოდში გვევლინება. საქართველოს რუსეთთან დაკავშირების შემდეგ, ეს პროცესი კიდევ უფრო ღრმავდება და ფართოვდება (ლ. ზურაბაშვილი, ეროვნებათაშორისი ურთიერთობის ტრადიციები, თბ., 1989, გვ. 39). არაქართული მოსახლეობა (ებრაელები, ბერძნები, ოსები და სხვა), ქართული სახელმწიფოსა და საზოგადოების წინაშე გარკვეულ სოციალურ, კულტურულ და პოლიტიკურ ამოცანებს აყენებდა, მაგ; XIX საუკუნის პერიოდულ პრესაში ამის თაობაზე ასეთი მოსა-

ზრება გვხვდება: ჩვენ ახლა იმ დროში ვცხოვრობთ, როცა ძლიერ საჭიროა ჩვენი ეროვნული ხატება გამორკვეული გვქონდეს. ჩვენი ხალხი და ქვეყანა ათასგვარი მიღეთის ხალხის გავლენის ქვეშ ყოფილა და ამის გამო ჩვენი ერის ხატება ისე წაშლილა, რომ ძნელია თვით ფილოსოფოსისათვის, ეთნოგრაფისათვის მისი აღდგენა და გარჩევა. ჩვენ უნდა ვიცოდეთ, რა ზნე და რა წესი უნდა გვიყვარდეს, რა წყობილებისკენ უნდა მივისწრაფოდეთ, ჩვენს იდეალს რაში უნდა ვხედავდეთ, რას უნდა ვთვლიდეთ კარგად, რას ავად (გრ. ყიფშიძე, საისტორიო სკოლა და საისტორიო საზოგადოება, ჟურ. „ივერია“, №10, 1882, გვ. 16).

ეროვნებათშორის ურთიერთობაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა სარწმუნოებრივი საკითხების პრობლემას. ნიშანდობლივია, რომ ინტერნაციონალური ბუნების ქრისტიანულმა მართლმადიდებლურმა რელიგიამ, აგრეთვე სხვა ისტორიული რელიგიების (იუდაიზმი, ისლამი) გამაერთიანებელი მსოფლმხედველობის წყალობით, ქართული ეროვნული კულტურის უნიკალური მრავალფეროვნება და თვითმყოფადობა შენარჩულებულ იქნა. აქვე მკაფიოდ უნდა ითქვას ნ. პაპუაშვილის სამართლიანი შენიშვნა, რომ არაქრისტიანი ქართველების, უფრო სწორად საქართველოს, როგორც ეთნიკურ ქართველთა, ისე ეთნიკურად არაქართველთა, მაგრამ საქართველოს მკვიდრთა კულტურაც, ფართო მასშტაბით მოაზრებული, ქართული კულტურის განუყოფელი ნაწილია (ნ. პაპუაშვილი, საქართველო და მსოფლიო რელიგიები, თბ., 2004, გვ. 16).

წინამდებარე კრებულში, „ეთნოკულტურული ეტიუდები“, თავმოყრილია სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებული (ზოგიერთი გამოუქვეყნებელი) ნაშრომები, რომლებიც მრავალეთნიკური საქართველოს ეთნოსოციალური და ეთნოკულტურული საკითხების რელიგიური ასპექტით შესწავლის

ცდას წარმოადგენს. რელიგია მნიშვნელოვნად ასახავს საზოგადოების მდგომარეობას, ხასიათს, სოციალურ ნორმებს, წესჩვეულებას, რწმენას, მისწრაფებას, ქცევის პარადიგმას. სავარაუდოდ, მკითხველისათვის აღნიშნული კრებული უინტერესო არ უნდა იყოს.

ნაშრომის პირველი ნაწილი (პირობითად სამი თავისგან შედგება) ქართულ-აფხაზურ ურთიერთობას ეხება. ამ ორ ხალხს უძველესი დროიდან, საერთო ბუნებრივ-გეოგრაფიული და ერთნაირ სოციალურ-ეკონომიკურ პირობებში განუყოფლად უხდებოდა ცხოვრება. ზოგიერთი ნეგატიური მოვლენის მიუხედავად, აფხაზების წვლილს ქართული სახელმწიფოს კულტურის შექმნასა და განვითარებაში ვერაფერი დააკნინებს. ნაშრომის ამ თავში სამურზაყანოელების სოციო-კულტურული საკითხებიც შევიდა. ისინი ახალგაზრდა მეცნიერთა და ასპირანტთა სამეცნიერო კონფერენციებისთვის და საკვალიფიკაციო ნაშრომებზე მუშაობისას მომზადდა, მაგრამ დისერტაციაში განსაზღვრული ფორმატის გამო ვერ შევიდა. აღნიშნული ნაშრომების რედაქტორებმა და რეცენზენტებმა გარკვეული მაღალპროფესიული შრომა გასწიეს, რის გამოც მუდამ მაღლიერებით ვიქნები განწყობილი პროფესორების ვალ. ითონიშვილის, ნ. აბაკელიას, მ. ჩხარტიშვილის, ნ. მინდაძის, ვ. კიკნაძის, ა. დაუშვილის, ან განსვენებული გ. გოცირიძის, თ. ბერაძის მიმართ. ისედაც ცნობილია, რომ მოსაზრებებს, რომელსაც ვაყალიბებთ, პირადი მიგნების შედეგი არ გახლავთ, ეს მხოლოდ ჩვენი წინამორბედებისაგან შეიძლებოდა გვესწავლა. ამიტომ კიდევ ერთხელ მაძლობას ვუხდით ყველა იმ ადამიანს, განსაკუთრებით ეთნიკური კულტურის მკვლევრებს, ვისი გულმოდგინე თანადგომით დღესაც ვაგრძელებ კვლევადიებას.

ნაშრომის მომდევნო ნაწილი ქართველებისა და ოსების ინტენსიურ ურთიერთობებს დაეთმო ბუნებრივია, არა სოციალ-ეკონომიური კუთხით, არამედ კულტურის თვალთახედვით. საქართველო ოსეთსა და ოსებზე თავის კულტურის გავლენას მართლმადიდებელი ქრისტიანული სარწმუნოებით ავრცელებდა. რელიგია მნიშვნელოვნად ზემოქმედებს პიროვნების მსოფლგაგებასა და პრაქტიკულ მოღვაწეობაზე. უძველესი დროიდანვე ქართული მაღალგანვითარებული კულტურა მეზობელი ქვეყნების ხალხებზე, მათ შორის ოსებზე ცხოველმყოფელ გავლენას ახდენდა. როგორც გ. თოგოშვილი წერდა – უკვე კავკასიაში ალანების – ოსების წინაპრების დამკვიდრების დროიდან (ახალი ნელთაღრიცხვის დამდგინიდან), ისინი კავკასიური კულტურის გარემოცვაში მოექცნენ, სადაც ტონის მიმცემი ქართველთა კულტურა იყო. ალანურმა ტომებმა კავკასიური კულტურის ისეთი დიდი გავლენა განიცადეს, რომ ენის მხრივ ინდოევროპული მოდგმის ოსები, კულტურის მხრივ, ტიპიურ კავკასიელებად იქცნენ (გ. თოგოშვილი, საქართველო ოსეთის ურთიერთობა XV–XVII საუკუნეებში, თბ., 1969, გვ.225). სწორედ ამ ისტორიულ-კულტურულ კავშირების ამსახველი წეს-ჩვეულებები, საერთო და განმასხვავებელი ყოფითი მახასიათებლები, რიტუალები განიხილება, რომელიც დიდი ხანია ჩვენი ისტორიის განუყოფელ ორგანულ ნაწილად იქცა, ვინაიდან დროთა განმავლობაში ერთი ხალხის ეროვნული ტრადიციების ნაწილი სხვა (უფრო ხშირად მეზობელ) ხალხში გადადის და ორივე მათგანის საერთო კულტურის კუთვნილებად იქცევა.

აღსანიშნავია, რომ აფხაზებსა და ოსებში რელიგიის დოგმატურ მხარეს ნაკლები ყურადღება ექცევა. სამაგიეროდ, განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა საკულტო-სადღესთმისახურო პრაქტიკას, საწესო მოქმედებას – რიტუალს; იგი

მოვლენის შინაგან არსის გარეგნული გამოსახულებით შემოიფარგლება.

ნაშრომის მომდევნო, საბოლოო ნაწილი ეთმობა, როგორც საქართველოსთან, ქართველებთან ხანგრძლივი პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობის შედეგად დამკვიდრებული ეროვნული უმცირესობის (ებრაელების, ბერძნების, სომხების), ასევე მუსულმანურ სახელმწიფოთა აგრესიის შედეგად შემოსახლებული თურქულენოვანი ეთნოსის კულტურულ სახეს.

საქართველოს ახლო ურთიერთობამ არაბულ-სპარსულ კულტურულ მიმდინარეობებთან, საქართველო ერთგვარად აქცია შუამავლად მაჰმადიანურ აღმოსავლეთსა და ქრისტიანულ ბერძნულ-რომაულ დასავლეთს შორის, ამ ორ, სარწმუნოებრივად განსხვავებულ სამყაროს შორის (ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი, თბ., 1999, გვ. 5). განსხვავებულობის მიუხედავად, სარწმუნოება, რელიგია ადამიანთა გაერთიანების მამოძრავებელი ძალაა, ერთი სიტყვით რომ ვთქვათ, ნაშრომის ამოცანა იყო იმის ძიება, რაც გვაახლოებს და გვაერთიანებს და არა ის, რაც გვაშორებს და გვაზიანებს. ყველა საზოგადოების თუ ზოგადად სახელმწიფოს ღირსებისა და წარმატების საზომი ჰარმონიული ურთიერთობების, რელიგიური შემწყარებლობის მიღწევაა, ვინაიდან სახელმწიფოს საძირკველი კულტურის დაცვა და განვითარებაა.

სამშრზაზანოს ანთროპონიმიან

საკუთარ სახელთა შესწავლას განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა აქვს ამა თუ იმ ხალხის ენის სისტემის, ყოფითი რეალიებისა და კულტურის ისტორიის კვლევისათვის [29, 114]. ერთი შეხედვით ისეთ უბრალო მოვლენაში, როგორცაა საკუთარი სახელი, მრავალი სხვადასხვა საკითხი იყრის თავს [34, 9].

საკუთარ სახელთა სრულყოფილი შესწავლა კულტურულ-ისტორიული, გეოგრაფიული თუ სოციოლოგიური ხასიათის პრობლემების გადაწყვეტასაც გულისხმობს, მაგრამ მკვლევართა აზრით, ისინი განსაკუთრებულ სისტემებს ქმნიან ენაში. ამიტომ იმთავითვე საკუთარი სახელი საკუთრივ ენათმეცნიერული პრინციპებითა და მეთოდებით შესწავლას საჭიროებს [42, 3]. მიუხედავად საკუთარი სახელების შესწავლის ხანგრძლივი ისტორიისა, საზოგადო სახელთა სტრუქტურა შესწავლილია მრავალი ასპექტით, რასაც ვერ ვიტყვით საკუთარ სახელზე და ამას, ცხადია, თავისი მიზეზებიც ჰქონდა [9, 260]. საქმე იმაშია, რომ ენათმეცნიერების ფართო ინტერესი უპირატესად საკუთარ სახელთა ეტიმოლოგიური კვლევა-ძიებით შემოიფარგლებოდა: რა წარმომავლობისაა ესა თუ ის ანთროპონიმი, როგორ მიემართება ამა თუ იმ ობიექტს მისივე სახელი, რომელი საზოგადო სახელი დაედო მას საფუძვლად და რატომ... [42, 3]. ამასთან დაკავშირებით, ალ. ლლონტი მართებულად შენიშნავს, რომ ქართული ენისა და კულტურის ისტორიის მკვლევართა ნაშრომებში უპირატესად საუბარია უცხოური წარმოშობის საკუთარ სახელებზე, მათ წყაროებსა და სტრუქტურაზე, ხოლო ქართული და ქართველური ანთროპონიმიკა არ სარგებლობს იმ ყურადღებით, რის უეჭველი ღირსიც ის არის [30, 11].

გარდა ამისა, პრაქტიკულ ცხოვრებაში ის „ქართული სახელები, ქართული სახელწოდებანი, რომელიც შექმნა,

ნარმოაჩინა ჩვენმა სინამდვილემ, ისტორიამ, ცხოვრებამ, სახელები, რომელთაც ატარებდნენ ჩვენი წინაპრები და რომელნიც დღეს შეიძლება ატაროს ქართველმა, შეიცვალა იმ უმართებულო, უშვერი, უჯერო და საჩოთირო სახელებით, რომელნიც ასე უზრუნველად და უცნაურად ვრცელდება ჩვენში” [21]. უმართებულო ანთროპონიმები საქართველოში თითქმის ყველგან არის გავრცელებული, ამიტომ ქართველური სახელების წარმოჩენა არის აუცილებელი. ამ მხრივ აღსანიშნავია გ. ლეონიძე, რომელმაც ათას ოთხასამდე ასეთი სახელი მოიძია [23].

სახელის შერჩევის დროს უნდა გაეწიოს ეპოქას ანგარიში. გასათვალისწინებელია, რომ დღეისათვის საალერსოდ და „ზედგამოჭრილად“ მიჩნეული სახელი, 15-20 წლის შემდეგ უხერხულ მდგომარეობაში ჩააყენებს მის მატარებელ პიროვნებას [8]. ვინაიდან ამა თუ იმ სახელის მატარებელი ვიქნებით არა მარტო ჩვენ და თავისთავად, განვსჯით მას - არა მარტო ჩვენ [28, 463]. მართებული არ არის სახელის დარქმევისას ტრადიციის უგულებელყოფა. არც ისე იშვიათად იგონებენ ახალ, ხშირად უშინაარსო სახელებს, ზოგჯერ სახელს თხზავენ რომელიმე მნიშვნელოვანი მოვლენის ან ცნობილი პიროვნების გვარის ცალკეული ნაწილების შეერთებით. ვხვდებით კიდევ უფრო დიდ უცნაურობასაც - სახელად საქვეყნოდ გამოჩენილი მეცნიერების, მწერლების, სახელმწიფო მოღვაწეების გვარებს იყენებენ [24]. ყოვლად უჯერო ანთროპონიმები სამურზაყანოშიც არის გავრცელებული: ვაჟის სახელები: ფლავიანე, სოკრატი, ნერონი, შამილი, სალდათი და სხვა. ხოლო ქალის სახელებიდან აღსანიშნავია: იდეა, ვენერა, პივა, მანერა და მისტანა [19]. როგორც მკვლევრები შენიშნავენ: არა გვგონია რომელიმე ვაჟმა ან ქალიშვილმა თავი მოიწონოს ისეთი სახელებით, როგორცაა ველოდი, მოგელი, მინდოდი და ა. შ. [24].

მიუხედავად ამისა სამურზაყანოშიც შეგვხვდა უცნაურად მჟღერი სახელები, როგორცაა მოკონა (ქართ. გვინდოდა), მერგო, ქორდიკო (ქართ. ყოფილიყავ) და სხვა [19].

გასათვალისწინებელია ვ. ნიკონოვის მოსაზრება, რომ ადამიანის სახელი საჭიროა საზოგადოებაში და საზოგადოებისათვის. საზოგადოებისათვის არ არის წვრილმანი თითოეულის სახელი. ამიტომ გასაგებია ინტერესი საკუთარი სახელებისადმი [22, 33], რომელიც დიდი ხანია სისტემატური კვლევისა და შეკრება-დამუშავების საგანი გახდა. მაგ., რუსულად რამდენჯერმე გამოცემული ონომასტიკური სიტყვარი. თვით ჩვენს მეზობელ სომხებსაც კი, ხუთ ტომად აქვთ გამოცემული სომხურ საკუთარ სახელთა ლექსიკონი. ჩვენ? ჯერჯერობით ჩვენთან ამ დარგში გამოცემული ძალზე ცოცხალია. უფრო ზუსტად თითქმის არაფერი [43].

ცნობილია, რომ ადამიანის სახელები – მათი ისტორიის ნაწილია. მეცნიერებმა დაადგინეს, რომ სახელებში აისახება ყოფა-ცხოვრება, რწმენა, იმედი, ფანტაზია და ხალხის მხატვრული შემოქმედება, მათი ისტორიული კავშირები... აღმოჩნდა, რომ თითქმის ყველა ანთროპონიმი თავისთავად ატარებს მკვეთრ ანაბეჭდს სათანადო ეპოქასთან [12, 112]. ამიტომ ნებისმიერი ეროვნული ანთროპონიმი შეიცავს ზოგად ცნობას სოციალური ორგანიზაციის, ეკონომიური წყობის, საზოგადოების კულტურისა და ეთნოგრაფიის თავისებურებაზე. შესაბამისად, საკუთარი სახელებიც იცვლებიან. სახელების ცვლილების პროცესში ყოველთვის დაცულია ორი თვისება: 1) გამძლეობა და ერთეულობა; 2) ცვალებადობა და განმეორებითობა [2, 13-14]. სწორედ ამიტომ, ონომასტიკა ანუ წრე საკუთარი სახელებისა, მიღებული რომელიმე ხალხში გამოირჩევა მნიშვნელოვანი გამძლეობით და ტრადიციულობით, რაც ნაწილობრივ აიხსნება ფაქტორების ერთიანობითა და ერთტიპიურობით (ეკონო-

მიური, გეოგრაფიული, ბიოლოგიური და მისთანა), რაც მუდმივად ზემოქმედებს მასზე. ამგვარად, ადამიანის ბიოლოგიური ბუნება, მისი ანთროპოლოგიური თავისებურებანი, ასახვას პოულობს ონომასტიკაში, უპირველესად ანთროპონიმიაში [25, 7].

გარდა ამისა, საკუთარ სახელთა კონსერვატიული ბუნების გამოვლენას ხელს უწყობს ლიტერატურული ტრადიცია. ქართული ენის ხანგრძლივმა სამწერლობო ტრადიციამ, ინტენსიურმა მთარგმნელობითმა პრაქტიკამ, ძველი ქართულიდან მოკიდებული, მრავალი უცხოური წარმომავლობის სიტყვა, მათ შორის საკუთარი სახელი შესძინა ქართულ ენას და მის კუთვნილებად აქცია [17]. ეს პროცესი საზოგადო მოვლენაა. ყოველი ხალხის ონომასტიკონში თვითმყოფთან ერთად, გარკვეული ადგილი გარედან შემოსულ მასალას უჭირავს. ქართველებს თავიდანვე შეუქმნიათ საკუთარი, ადგილობრივი ონომასტიკა, რომელიც თაობიდან თაობას გადმოეცა [29, 114, 117]. რაც შეეხება ახალ შემოტანილ სახელებს, არ არის ძნელი ვიზრუნოთ მათი სწორი ტრანსკრიფციისათვის, თორემ შესაძლოა უმცირესმა დაუდევრობამ ჩვენს თვალწინ შეუქმნას სიტყვას მცდარი ტრადიცია [16].

უცხოური წარმოშობის ანთროპონიმები ქართველებს, სხვადასხვა ხალხის ზეგავლენით პერიოდულად შეუთვისებიათ, ხოლო სვანური და მეგრული ტრადიცია სხვა ენობრივი ერთობის ანთროპონიმებსაც (მაგ.; მაითუყ, მამსირყვა, თემყვა) იცნობს [30, 19]. აღ. ლლონტი სამურზაყანოში გავრცელებული სახელების უმრავლესობას კოლხურ წარმოშობას აკუთვნებს, მათ შორის ისეთ სახელებს, როგორცაა ახლუხ, გედლაჩი, თარაში, მიქათაი, ფშეყანი, შყვარყვა, ხაპაში და სხვა [30].

კუთხური კოლორიტის გამომხატველი ანთროპონიმები ასახულია მხატვრულ ლიტერატურაშიც. მაგ., ქართველ მწერალთა თხზულებებზე დაკვირვება მონშობს, რომ ზოგიერთი ანთროპონიმის ოფიციალური ფორმები და უფრო მეტად მათი სუფიქსური წარმოება, მწერალს საშუალებას აძლევს უფრო გამოჰკვეთოს ესა თუ ის პერსონაჟი, როგორც ამა თუ იმ რეგიონის ტომობრივი წარმომადგენელი [10, 15]. მივმართეთ აფხაზური პროზის ანთოლოგიას, იმისათვის რომ სამურზაყანოში აფხაზური წარმოშობის ანთროპონიმები აღგვეჩვენოს. დასახელებულ ანთოლოგიაში აბსოლუტურად განსხვავებული სახელები შეგვხვდა. ასეთი ვაჟის სახელებია: აშვიუ, აბიდჟი, ალხასი, ბაგოზა, თოხუცი, მდარი, კინტუფი, ნიურიზი, საბუგი, თორყანი, ჩანაგა და მისთანა; ქალის სახელები - არდიშნა, აიშა, დადუ, გუაგუა, იუანა და სხვა [1]. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ჩამოთვლილი სახელები ამჟამად (და არც უახლოეს წარსულში), ამ რეგიონში არ დასტურდება. გაცილებით უფრო პირველხარისხოვანი წყაროა ტოპონიმური მასალა, სადაც შემდეგი ანთროპონიმები შეგვხვდა: ვაჟის სახელები – ტატაშის, ბიდლის, ჯვებეს, ხუტალას, ქვაჩალას, კაჭას, სამსონის, ბარნობას (მინდვრები), ბიშხას, დომენტის, ჭიჭის, სამსონის (წყაროები), გვაჯის, გუძას, ნოჩოს, ერას, ტერენტის (ნასახლარები) და მისთანა. ქალის სახელები – ძალკას, ფადუს, კვაკვალას (ლელე, ბორცვი, ფონი) და სხვა [20].

როგორც მოსალოდნელი იყო, სამურზაყანოსა და სამეგრელოში გავრცელებულ ანთროპონიმებს დიდი მსგავსება აღმოაჩნდათ. მაგ., ავალიონი, ამბაკო, ბაგრატი, ბოჯო, გვეჯე, დომენტი, ესტატე, თომა, იასონი, ომისტერი, კაკი, ლავრენტი, ნესტორი, პარმენი, სერაპიონი და სხვა.

სამურზაყანოსა და საქართველოს დანარჩენი კუთხეების ანთროპონიმებს შორის გარკვეული სხვაობაც არსებობს. მაგ.,

ვაჟის სახელები – არისტრახი (არისტრახო – კოლხ. ძვ. სენაკი), არმენი (არმანი – სვან. მესტია), ანდრე (ანდრო – კოლხ. გეჯეთი), ათული (ათუნი – კოლხ. გაჭედელი), არმო (არნო – ავლ. ქარელის რ-ნი), ბასი (ბასა – კოლხ. აბედათი), ბაგალი (ბაგაულ – სვან. მესტია), დარა (დარე – კოლხ. ჩხორონყუ), დოჩი (დოჩე – მეტსახელი, გორის რ-ნი), ემილ (ემირ – სვან. მესტია), იდუ (იდუა – ხევს. შატილი), კვიკვია (კვიკვი – კოლხ. ზუბი), ტუგო (ტუგი – ქსნის ხეობა), ჩოფო (ჩოფე – სვან. მესტია), ჯამბა (ჯამბუ – სვან. მულახი), ჯუჯუ (ჯუჯუ – კოლხ. ნოქალაქევი), ხაბიკო (ხაბუკ – სვან. მესტია), ხუხუტი (ხუხუტი – კოლხ. კოტიანეთი) და სხვა. ქალის სახელები: ბაბი (ბაბილინა – კოლხ. შხეფი), მთვარიდა (მთვარელა – გ. ლეონიძის სახელები), ჟუჟი (ჟუჟა – კოლხ. ძვ. სენაკი), პივა (პევა – კოლხ. ჩხორონყუ) და მისთანა [30].

აღსანიშნავია აფხაზურ ანთროპონიმიაზე ქართულის (მეგრულის) გავლენის რამდენიმე შემთხვევა. კერძოდ, ქართველი მისიონერები მეგრული მოძღვრების სახით, აფხაზებს შორის „ქრისტიანული“ სახელების მთავარი გამავრცელებლები იყვნენ. მაგ., ქალის აფხაზური სახელი შუშკა არის შუშას რუსიფიცირებული ფორმა, რომელიც თავის მხრივ, ქართული ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოების „ნამება წმიდისა შუშანიკისაჲ“ (V ს.) გმირის, სომეხი შუშანიკის სახელის რედუცირებულ მეგრულ ვარიანტს წარმოადგენს. აფხაზური ნიკუალა წარმოქმნილია ბერძნულ-ბიზანტიური ნიკოლაი-საგან, რომელიც უშუალოდ მეგრულ ნიკოლიასთანაა დაკავშირებული... ასეთი ხასიათისაა აფხაზური სახელი კუასტა, რაც მომდინარეობს მეგრულიდან კოსტა [35, 72-73].

ცნობილია, რომ ადამიანის სახელი ისევე შეიძლება გადავიდეს ერთი ხალხიდან მეორეში, როგორც სხვა სიტყვა, მაგრამ ნასესხები სიტყვაც და სახელიც ეგუება ენას, იცვლება

მისი ფონეტიკური კანონების მიხედვით და ხშირად ძნელი გამოსაცნობიც კია, რომელი ენიდან რა გზით არის იგი შესული და რომელი სახელისაგან არის მიღებული. ასეთ შემთხვევაში იგი უკვე ეროვნულ სახელებს უთანაბრდება და მის უცხოურობაზე ლაპარაკი მხოლოდ ისტორიული ასპექტით შეიძლება [41, 20-21]. აღსანიშნავია ისიც, რომ ქართველების ისტორიის მთელი სირთულე მათ ანთროპონიმიაში არის არეკლილი [36, 107], რაც სათანადო შესწავლას საჭიროებს. აღ. ლლონტი, ქართული ანთროპონიმების უძველეს ფონდში გამოჰყოფს სამი ჯგუფის სახელებს: ძირეულს, წარმოქმნილს და თხზულს... ძირეული სახელები წარმოქმნილ და თხზულ სახელთა არქეტიპები უნდა იყოს [30, 14]. ამას ნასესხები სახელები, სულის სახელები და მეტსახელები ემატება. საკუთარ სახელთა დიდი უმეტესობა მეტსახელებიდან მომდინარეობს, რაც ძველთაგანვე გავრცელებული ყოფილა და დღესაც არ მისცემია დავინყებას... თიკუნის შესწავლას მნიშვნელობა იმითაც აქვს, რომ ანთროპონიმთა მთავარი ნაწილი სწორედ მათგან მომდინარეობს [30, 24]. ეს მოვლენა მკვლევრებს საფუძვლიანად შეუსწავლიათ. კერძოდ, ბოლო დრომდე ყველა ქართველს ორი სახელი მაინც ერქვა: ერთი ოფიციალური, ქრისტიანული (ნათლობისა) და მეორე ზედმეტი-სახელი [14, 10]. დ. ბაქრაძე შენიშნავს, რომ გურიაში იშვიათი არ არის, როცა ერთსა და იმავე ადამიანს ორი სახელი ჰქვია. ერთი ნათლობისა და, ერთიც შერქმეული [4, 128]. შერქმეული (მეორე) სახელის გამოყენების ხანგრძლივი ტრადიციის გამო, ისინი უხვად გვხვდება ქართულ სოფლებში, მაგრამ მათ დასახელებას ერიდებიან, მით უმეტეს, თუ ისინი საძრახისი საქციელით ან თვისებებით არის მოტივირებული [32, 29]. საინტერესოა ის, რომ მეტსახელი, ანუ შერქმეული სახელი ქართული ენის განვითარების ადრეულ საფეხურზე (ადრეფეოდალური და მის წინარე ხანა), გვარის ფუნქციასაც

ასრულებდა (მაგ., გორგასლანი, გრძელი, ხელი...) [39, 32]. სამურზაყანოში, ძველი თაობის ადამიანებში გავრცელებულ ოფიციალურ სახელებს საფუძვლად მეტსახელები უდევს: ასეთია მაგ., ვაჟის სახელები: ბარდღუ, ბუბლი, ბეხვე, გუჯუჯია, კვიკვია, კუზა, კაკია, კუნტა, ნიკვალი, პანტე, ქვაჩა, ლულუნი, ძირგი, ჯვებე, ხურთქი და სხვა. ქალის სახელები: ბროლია, დარია, დუშა, იადო, ციბა, ცხოფო, ფუშა, ხვიხვი, ტორონჯია, პატკულია, ჭუჭუტა და მისთანა [20].

მეტსახელის შერქმევის მოტივად ზ. ჭუმბურიძეს მიაჩნია ის, რომ ახალშობილისათვის მხოლოდ და მხოლოდ კანონიკური სახელის შერქმევას, თავდაპირველად ხალხი ვერ ეგუებოდა, რადგან ისინი უცხო და ძნელი დასახსომებელი იყო. ამიტომ ხშირად მშობლები მათთვის ახლობელ, ნაცნობ სახელს ურჩევდნენ. სწორედ ასე უნდა ქცეულიყო ქართველებში არაკალენდარული დათო და დათუნა დავითის შინაურულ, საალერსო ანუ კნინობით ფორმებად. ასევე კოლხური გერა (ე.ი. მგელა) სულ სხვა წარმოშობისა და მნიშვნელობის კალენდარულ სახელს გერასიმეს დაუკავშირდა, რომელიც ბერძნულად „პატივცემულს“ ნიშნავს. ასე, სხვადასხვა გზით, გადარჩა ეროვნული საკუთარი სახელების ნაწილი იმ ბრძოლაში, რომელიც საუკუნეთა მანძილზე ქრისტიანულ და არაქრისტიანულ სახელებს შორის მიმდინარეობდა. ამ სახელთა უმეტესობამ ჩვენამდე, როგორც არაოფიციალურმა, საალერსო სახელმა ან მეტსახელმა, ან კიდევ გვარის შემადგენელმა ნაწილმა შეფარვით მოაღწია [41, 17-19].

ზ. ჭიჭინაძე მართებულად შენიშნავდა, რომ სახელები ძველ საისტორიო თხზულებებში და სიგელ-გუჯრებში შემონახულა, მაგრამ ძლიერ მცირედ მოგვეპოვება. მაგ., ქრისტეს სჯულის წინა დროს ქართველების გვარ-სახელების ცნობები ჩვენ ერთობ ცოტა გვაქვს. და ისიც საქართველოს მამასა-

ხლისების, ერისთავთ-ერისთავების, მეფეების და თავად-აზნაურების თითო-ოროლა სახელები ვიცით. ყოველი განძი ჩვენნი ძველი დროის ქართველთა სახელ-გვარებისა ამით თავდება. მცირე მასალება დაშენილი; ამის შესამცირებელ მიზეზებად ჩვენ ვთვლით ქრისტიანობის შედეგს [40, 3].

ამჟამად, ქართულ ანთროპონიმიაში შეიძლება საკუთარი სახელების ორი ძირითადი ჯგუფი გამოიყოს: 1) ქრისტიანობამდელი „ხალხური“, მაგ., ვაჟა, მგელა, დათო, ვეფხია, მზია, ცისანა, ნუგეშა... 2) კალენდარული (ქრისტიანული) როგორცაა აკაკი, გიორგი, გერონტი, თეკლე, ელისაბედი, მარო, აღათი [5, 131-132]. საეკლესიო კალენდარული სახელების უმეტესობა წარმოშობით ბერძნულ-ლათინური, ან ებრაულია, რომელიც სირიული და ეგვიპტური ენებიდან მომდინარეობს (ისევ ბერძნულის გზით). ქრისტიანული სახელების ერთი ნაწილი მხოლოდ დასავლეთ საქართველოში იყო გავრცელებული, აღმოსავლეთ საქართველოში კი - იშვიათად გვხვდებოდა. ასეთია მაგ, იპოლიტე, კალისტრატე, ქრისტეფორე, აღათი, პელაგია, პილასი და სხვა [41, 19-20]. ძველი, ქრისტიანობამდელი ანთროპონიმები ფრაგმენტულადაა შემონახული. ტრადიციული, წარმართული საკუთარი სახელები რელიეფურად შემორჩა მთას (ხევსურეთი, ფშავი, ხევი, რაჭა, თუშეთი, აგრეთვე სვანეთსა და სამეგრელოს) [30, 12]. საერთოდ, ქართული ანთროპონიმების განსაკუთრებულმა მრავალრიცხოვანმა ფონდმა, წარსულში დამკვიდრებული ქართველი ხალხის ცალკეულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებში (ხევსურები, ფშავლები, იმერლები, გურულები, მეგრელები, სვანები და სხვა), თანამედროვეობაშიც საერთო ეროვნული გავრცელება მოიპოვეს [36, 107]. რ. თოფჩიშვილის დაკვირვებით, XVIII საუკუნეში ხევში გავრცელებულ სახელებში პრიორიტეტი ქრისტიანულ, მართლმადიდებლურ სახელებს ჰქონდათ მოპოვებული, თუმცა წარმომავლობით ქართული

სახელებიც ბევრს ერქვა [15, 51]. უფრო ადრინდელ წყაროში (XVII აუკუნის 20-იანი წლები), რომელიც დასავლეთ საქართველოს ეხება, სულ სხვა სურათია. საანალიზო ძეგლში „აფხაზეთის საკათოლიკოსო გამოსავალი მოსაკრებლობის დავთარი“ დასახელებულ 470-მდე პირსახელიდან განსაკუთრებით სამეგრელოში, საეკლესიო (კალენდარულ) სახელთა სიმცირე შეიმჩნევა. მაგ; კალენდარულია პირსახელთა მხოლოდ 7%. ამავე დროს, ეს სახელები, ხშირ შემთხვევაში კნინობით-მოფერებითი ვარიანტებითაა წარმოდგენილი [38, 130]. აღსანიშნავია, რომ ბიჭვინთის საკათოლიკოსო გლეხების ბეგარის ნუსხაში, ძირითადად, კოლხური გვარსახელებია. ამასთანავე საინტერესოა ის, რომ აქ მოხსენიებული პირადი სახელებიდან შემდეგ ახალი გვარები წარმოშობილა. მაგ., კაცობაია კოდუა, ინალის კოდუა, კურცხაია ლოგუა, გავაშელ კიტია, ბაბადიში ჯაკონია, თუთაშხია გულუა და სხვა [33, 13]. ანალოგიურ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე საცაიშლო გამოსაღების გუჯარში (შედგენილი უნდა იყოს 1616-1621 წწ.) აქაც მოხსენიებული საკუთარი სახელებიდან, დროთა განმავლობაში ახალი გვარები ჩამოყალიბებულა: მაგ., ხახუბია ბუკია, ხუტკუბია მეუნარგია, მასხუია ქორია და ა.შ. [18.5.8.15].

სახელის დარქმევა ახალშობილისათვის რიტუალურ წესებს ექვემდებარებოდა. ქართველებმა ადრიდანვე იცოდნენ ბავშვებისათვის სულთა და ხატთა სახელების დარქმევა და ამას თავისი ახსნა ჰქონდა [30, 26]. ვ. ბარდაველიძემ საგანგებოდ შეისწავლა ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნება და დაასკვნა, რომ ძველი რწმენით, ადამიანის სახელი ამავე დროს ერთ-ერთი მისი სულთაგანი იყო. ქართველის წინაპარს, როგორც ირკვევა, რამდენიმე სახელი ერქვა და შესაბამისად, იმავე რაოდენობის შესაფერისი სული გააჩნდა [3, 146]. ამგვარი რწმენა შემონახულია სხვადასხვა ხალხში.

მაგ., ჩრდილოეთ ციმბირის ზოგიერთ ხალხში შემორჩენილია რწმენა იმისი, რომ სახელი და სული მთლიანია (ერთიანი), ამიტომ ახალშობილს სახელს მხოლოდ გარდაცვლილი ნათესავებიდან არქმევენ [22, 33]. ცოცხლებისათვის მიცვალებულის სახელის წოდება, ჩვენში თავდაპირველად უნივერსალური ჩვეულება უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ბოლო დრომდე, არქაულ ფორმებში იგი მარტო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ყოფამ შემოინახა [3, 148]. დასავლეთის ქვეყნებში ახალშობილისათვის რამდენიმე სახელის შერქმევას ასე განმარტავენ: დასავლეთის მრავალ ქვეყანაში, ბავშვს დაბადებისთანავე რამდენიმე სახელს არქმევენ, რაც უპირველესად იმ მისწრაფებით იყო ნაკარნახევი, რომ მას ჰყოლოდა არა ერთი, არამედ რამდენიმე წმინდა ქომაგი. შემდეგში ეს უბრალოდ ტრადიციად იქცა [26, 4].

ოჯახსა და გვარში ტრიალებდა ანთროპონიმთა გარკვეული ფონდი, რომელიც ხშირად თაობიდან თაობას გადაეცემოდა [30, 26]. ფეოდალურ საგვარეულო სახლებში საუკუნეთა განმავლობაში მეორდებოდა ერთი და იგივე საკუთარი სახელები და ეს იმდენად დამკვიდრებული იყო, რომ შეიძლება საგვარეულო ანთროპონიმების გამოყოფაც. მაგ., ყვარყვარე და ბექა ჯაყელთა საგვარეულო სახელებია, ლევანი და ვამეყი დადიანებისა; გურულები თავიანთ პირმშოს უფრო ხშირად მამიას ან გიორგის არქმევდნენ, ჩიქვანები - კაციას, რაჭის ერისთავები შოშიტას და პაპუნას, ახვლედიანები - ხოსიას [27]. სამურზაყანოში ამგვარი სახელი ყოფილა გიდი, რომელიც მხოლოდ თავადებს ერქვათ. გარდა ამისა, პრივილეგირებული ფენის ანთროპონიმებიდან შეიძლება რამდენიმეს გამოყოფა: მაგ., პეტრე (ანჩაბაძე), მანჩა (შარაშია-შარვაშიძე), გრიშა (მარღანია), ივა (მარღანია), იროდი (ემხვარი), ბუჭუ (აფაქიძე), ხიტუ (ანჩაბაია-ანჩაბაძე) და მისთანა [20]. როგორც ჩანს, ანთროპონიმი თავის თავში

შეიცავს განსაზღვრულ ინფორმაციას: საკუთარი სახელი არა მხოლოდ გამოჰყოფს პიროვნებას, არამედ საზოგადოებაში მას ადგილსაც მიუჩენს... საკუთარი სახელი ადამიანებს სწორედ თავისი სოციალური ფუნქციის მეშვეობით აჯგუფებს [11, 30].

რაც შეეხება სამურზაყანოს მფლობელის მურზაყან (შარვაშიძის) პირსახელს, იგი სვანეთში გვხვდება [13, 97]. მურზაყანი თ. სახოკიას სპარსული წარმოშობის ანთროპონიმად მიაჩნდა [7]. მისგან განსხვავებით, ხ. ბლაჟბა ადიღეური წარმოშობის სახელს ადარებს, Марзакан || Мырза-кан, სიტყვა-სიტყვით Сын мурзы [6, 238].

ყველა საკუთარ სახელს თავისუფლად ირჩევს და არჩევის მოტივები შესწავლილი არ არის. მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა იმის შესახებ, ანთროპონიმები მოტივირებულია თუ უმოტივაციო. პ. ცხადაია მიიჩნევს, რომ წარმოშობით ყველა საკუთარი სახელი მოტივირებულია. ეს იმას ნიშნავს, რომ აღმნიშვნელი (ონომა) თავისი შინაარსით აღსანიშნს შეესაბამებოდა, შეეფერებოდა (დენოტატს, ანუ სახელსადებობიექტს). მაგ., ნონა („ღვთისათვის შეწირული“) ეგვიპტური ნანა („პანანინა“), ბერძნული პავლე („მცირე, პატარა“), ლათინური მურადი („სასურველი“), არაბული წარმომავლობის ანთროპონიმებია და თავის დროზე, ამ ენებზე მოლაპარაკეთათვის მოტივირებულნი იყვნენ. ჩვენთვის კი, ეს სახელები დაცლილია ლექსიკური შინაარსისაგან, ტრადიციულია, შეტანილია სარეკომენდაციო სიებში და გამოიყენება როგორც მხოლოდ საკუთარი სახელი. შესაბამისად, ყველა კონკრეტული შემთხვევისათვის, ტრადიციული საკუთარი სახელებიც მოტივირებულნი არიან, ე.ი ინდივიდისათვის ამორჩეულნი არა ბრმად, არამედ გარკვეული მოტივით, პირობითად [37, 411-412].

აღსანიშნავია ის, რომ საკუთარ სახელთა კოლორიტულობით დასავლეთ საქართველოში სამეგრელოს რეგიონი და აღმოსავლეთ საქართველოში მთიანეთი გამოირჩევა. ამ კოლორიტულობას მათი სუფიქსური წარმოება განსაზღვრავს. რაც შეეხება სხვა რეგიონებს, პირველადი წარმოების ანთროპონიმების მიხედვით, ისინი ერთმანეთს არც ემიჯნებიან [10, 15]. ამიტომ მოვალენი ვართ მეტი პატივი ვცეთ მამა-პაპათა სახელებს, დაფარული და მივიწყებული საუნჯე აღვადგინოთ და ტრადიციული საკუთარი სახელები შევისწავლოთ, მოვწმინდოთ მათ „სიძველისა“ და „კუთხურობის“ მტვერი, მათგან ბედნიერი შთამომავლობისათვის შესაფერისი ნიმუშები გამოვარჩიოთ და მივცეთ ფართო ასპარეზი [31]. საკითხავია, რატომ არ შეიძლება ერქვას ქართველს, ვთქვათ, ფრანგული წარმოშობის „ვიქტორი?!“... შეიძლება, მაგრამ ეროვნული კეთილხმოვანად მჟღერი სახელი მაინც სჯობია [23].

ამგვარად, როგორც ირკვევა, სამურზაყანოში გავრცელებულ ანთროპონიმებში უპირატესობა წარმომავლობით ქართულ სახელებს უკავია. ბუნებრივია, რომ შეიმჩნევა არაქართული სახელებიც, მაგრამ ამის შესწავლა შემდგომ კვლევას საჭიროებს.

დამონშებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. აფხაზური პროზის ანთოლოგია, თბ., 1957.
2. Агеева Р., Бахнян К., Антропонимия как объект социалингвистического исследования, М., 1984.
3. ბარდაველიძე ვ. ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან, „მიმომხილველი“, I, თბ., 1949.
4. ბაქრაძე დ., არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათუმი, 1987.

5. Бедошвили Г., О грузинских фамилиях, в кн. Антропонимика, М., 1970.
6. Бгажба Х., Бзыбский диалект Абхазского языка, Тб., 1964.
7. გაზეთი „სახალხო გაზეთი“, №976, 1913.
8. გვარამაძე ს., რა დააშავეს ქართულმა სახელებმა, გაზეთი „თბილისი“, 1 ივნისი, 1960.
9. გოდერძიშვილი ქ., საკუთარი სახელის საკითხისათვის ქართულ გრამატიკულ ლიტერატურაში, კრ. ონომასტიკა, I, თბ., 1987.
10. გოდერძიშვილი ქ., საკუთარი სახელი და რეგიონი, მეორე რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენცია ონომასტიკაში, თბ., 1989.
11. გოდერძიშვილი ქ., პერსონაჟის სოციალური, საზოგადოებრივი და პიროვნული ღირსების ასახვა ანთროპონიმით, რესპუბლიკური დიალექტოლოგიური სამეცნიერო სესია, ეძღვნება აკად. ვ. თოფურიას დაბადების 100წლისთავს, თბ., 2001.
12. Горбачевский М., В мире имён и названиях, М., 1987.
13. დავითიანი ა. სვანეთი ეთნოგრაფიულად, საარქივო მასალა (№1 დს. 1) დაცულია ქ. თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში.
14. თოფჩიშვილი რ., როდის წარმოიქმნა ქართული გვარსახელები, თბ., 1997.
15. თოფჩიშვილი რ., მოხეური გვარსახელები, თბ., 1998.
16. კალაძე ი., სპარსული სახელები და მათი ქართული შესატყვისები, გაზეთი „ლიტერატურული გაზეთი“, 1967, 24 ნომბერი.
17. კალანდაძე ვ., აფრიდონიძე შ., საკუთარ სახელთა ტრანსკრიფციისა და ადაპტაციისათვის, „ლიტერატურული საქართველო“, 1982, 7 ოქტომბერი.

18. კაკაბაძე ს., საცაიშლო გამოსავლის დავთარი, ტფ., 1913.
19. კვაშილავა ი., რვეული 1-2, 1999 (გალის რაიონის დევნილი მოსახლეობის სტატისტიკა).
20. კვაშილავა ი., რვეული 1-2, 1999. უღრმეს მადლობას ვუხდით თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ონომასტიკის სამეცნიერო კვლევით ცენტრს, მეცნიერების პ. ცხადაიას და ვ. ზუხბაიას მიერ 1969-1971 წწ. აფხაზეთში შეკრებილი მასალის გაცნობის და სარგებლობის საშუალება რომ მოგვცა.
21. ლეონიძე გ., ქართული სახელები, გაზეთი „ლიტერატურული გაზეთი“, 17 მარტი, 1961.
22. Никонов В., Задачи и методы Антропониимики, в кн. Личные имена в прошлом, настоящем и будущем, М., 1 1970.
23. სანადირაძე ა., რა დავარქვათ ჩვენს ბავშვებს, გაზეთი „ლიტერატურული გაზეთი“, 31 მარტი, 1961.
24. სილაგაძე ა., თოთაძე ა., ბავშვს საკუთარ სახელს დაბადებიდან მეცხრე დღეს არქმევდნენ, გაზეთი „ეს საინტერესოა“, 23-29 მარტი, 1999.
25. Суперанская А., Имя и эпоха (к постановке проблемы) в кн. Историческая ономастика, М., 1977.
26. Суперанская А., Как вас зовут? Где вы живёте? М., 1964.
27. ტულუში ა., შერვაშიძეთა ეთნიკური წარმომავლობის შესახებ, გაზეთი „საქართველო“, 8-15 მაისი, 1993.
28. Успенский Л., Слово о словах, Ты и твоё имя, Л., 1960.
29. ლლონტი ა., ქართული ლექსიკოლოგია, თბ., 1964.
30. ლლონტი ა., ქართველური საკუთარი სახელები, თბ., 1967.
31. ლლონტი ა., სახელი კაცისა, გაზეთი „კომუნისტი“, 14 ივლისი, 1968.
32. შალვაშვილი ლ., მეტსახელი, სათანადო სიტუაცია და კონტექსტი, მეორე რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენცია ონომასტიკაში, თბ., 1989.

33. შალვაძე მ., აფხაზეთის ტერიტორიაზე მცხოვრები ბიჭვინთის საეპისკოპოსოს საბეგრო გლეხების ნუსხა, ჟურნალი „აია“, №1, 1996.
34. ჩხეიძე თ., ნარკვევები ირანული ონომასტიკიდან, თბ., 1984.
35. Цулая Г. Об абхазской антропонимии, в кн. Этнография имён, 1971.
36. Цулая Г., Грузины, в кн. Системы личных имён у народов мира, М., 1986.
37. ცხადაია პ. კოლხურ ზოონიმათა მოტივაციის საკითხისათვის, კრ. „ონომასტიკა“, I, თბ., 1987.
38. ცხადაია პ., რაჭული, იმერული და მეგრული პირსახელები XVII ს-ის ერთი საეკლესიო საბუთის მიხედვით, რესპუბლიკური დიალექტოლოგიური სამეცნიერო სესია, ეძღვნება აკად. ვ. თოფურიას დაბადების 100 წლისთავს, თბ., 2001.
39. ცხადაძე ბ., მეტსახელი, ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში, მეორე რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენცია ონომასტიკაში, თბ., 1989.
40. ჭიჭინაძე ზ., ისტორია ხურსიდის (ისარლოვი) გვარისა - და შოთა (შიო) რუსთაველი, ტფ., 1904.
41. ჭუმბურიძე ზ., რა გქვია შენ? თბ., 1992.
42. ჯორბენაძე ბ., ონომასტიკური გულანი, თბ., 1993.
43. ჯაყელი მ., ენის საგანძური, გაზეთი „თბილისი“, 13 დეკემბერი, 1966.

FROM ANTHROPONYMS OF SAMURZAKANO

Summary

In spite of a long history of studying proper names, linguistic research was limited to studying anthroponyms of foreign origin.

In a course of history, unusual and strange names substituted for the Georgian and Kartvelian anthroponyms formed in the local realm. On the other hand, it is obvious that the parents should not neglect local traditions while giving a name to their child. Unusual names are widespread in Samurzakano province as well; e.g. there you can meet male names like Flavian-e, Neron-i, Saldat-i, etc., and female names: Idea, Venera, Piva, Manera, etc. In Samurzakano we have documented quite strange anthroponyms like Mokona (means “we wanted” in Georgian), Mergo, Kordiko (means "let you be”), etc.

While selecting name, one should take into consideration demands of the contemporary epoch. Actually almost each anthroponym bears reflection of the corresponding epoch. Life activities, faith, belief in future, fantasy, artistic activities, and historical links of people are reflected in their names.

Anthroponyms widespread in Samurzakano and Samegrelo provinces are very similar to each other, though there are also certain differences between them; e.g. male names – Aristakhi, (Aristrakho - Colchian, Documented in the village of Dzveli Senaki), Andre (Andro - Colchian. Gejeti), Juju (Jugu - Colchian, Nokalakevi), etc.; female names -- Zhuzhi (Zhuzha - Colchian. Dzveli Senaki), Piva (Peva -- Colchian, Chkhorotsku), etc.

Samegrelo province of western Georgia and highland in eastern Georgia are notable for vivid names. This vividness is conditioned by applying suffixes to the names. We are obliged to respect names of our ancestors, to study and bring them into life.

Among anthroponyms widespread in Samurzakano great is the percentage of names of the Georgian origin. The non-Georgian names are popular there as well. The latter are still to be studied.

გაძიძავეზის ჩვეულება სამურზაყანოში

დღეს არსებული სამეცნიერო კლასიფიკაციით ეთნოგრაფია, ანუ ეთნოლოგია არის მეცნიერება, რომელიც სწავლობს მსოფლიოში არსებული ყველა ეთნოსის (ხალხის) და ეთნოგრაფიული ჯგუფის ეთნიკურ ისტორიას, სამეურნეო ყოფას, მატერიალურსა და სულიერ კულტურას, სოციალურ ურთიერთობათა ფორმებს. ისტორიული მეცნიერების აღნიშნული დარგი წარსულთან ერთად თანამედროვეობასაც იკვლევს. „დავინწყება ისტორიისა, თავისის წარსულისა და ყოფილის ცხოვრების აღმოფხვრა ხსოვნისაგან მომასწავებელია ერის სულით და ხორციით მოშლისა, დარღვევისა და მთლად წარწყმედისაცა. ამიტომაც არის ნათქვამი, აწმყო შობილი წარსულისაგან, არის მშობელი მერმისისაო. არ არის არც ერთი მხარე ჩვენის ცხოვრებისა, როგორც სხვისაც, რომ რაიმე წარსულის ნაშთი ზედ არ შერჩენოდეს, ხოლო ამ ნაშთისა, დღეს ჩვენ აღარა გაგვეგება რა, იმიტომ რომ დავინწყებული გვაქვს მისი ამხსნელი და განმმარტებელი ისტორია“ (30, 242). სწორედ ამ „დავინწყებულის არდავინწყებას“ ემსახურება ეთნოგრაფია. ამ მიზნით შევარჩიეთ სამურზაყანოს ეთნოგრაფიიდან უძველესი და ამჟამად მივიწყებული ჩვეულება - გაძიძავება. ეს იმ ჯაჭვის ერთი რგოლია, რომელსაც ქართველებისა და აფხაზების ისტორიული თანაცხოვრება ჰქვია. თუ ადრე სამეგრელო, როგორც თავისი გეოგრაფიული მდებარეობის გამო, ისე ამ ორი ხალხის ეთნოგრაფიული სიახლოვის წყალობით, ხანგრძლივი ისტორიული თანაცხოვრების ნიადაგზე, წარმოადგენდა მთავარ არტიერის, რომლის საშუალებითაც ხდებოდა კულტურული ენერგიის მიმოქცევა აფხაზეთსა და საქართველოს ცენტრალურ პროვინციებს შორის (37, 35), მოგვიანებით, სამურზაყანოს ცალკე ადმინისტრაციულ-პოლიტიკურ-ეკონომიკურ ერთე-

ულად ჩამოყალიბების შემდეგ (XVII-XVIII სს. მიჯნა), იგი იმ მთავარი არტერიის უმთავრეს ძარღვად გვევლინება, რომელმაც გააგრძელა ზემოაღნიშნული ტრადიციები აფხაზურ-ქართული სამანებისა, რის შედეგადაც სიმბოლური ერთობის კიდევ ერთი ისტორიული მაგალითი მოგვეცა.

მკითხველს შევახსენებთ უდავო ჭეშმარიტებას, რომ „აფხაზურ-ქართული ეთნოგრაფიული პარალელები სათავეს იღებენ შორეულ წარსულში და მიუთითებენ ჩვენი ისტორიული ბედის კულტურულ-გენეტიკურ განუყოფლობაზე. საუკუნეების მანძილზე აფხაზებსა და ქართველებს იდენტური ტრადიციები, წეს-ჩვეულება, ყოფა, რელიგია გააჩნიათ, რაც ნაკარნახევი იყო ორივე ხალხის ინტერესებით... სწორედ ქართველი და აფხაზი ხალხის ერთიანობაში აფხაზეთი ინარჩუნებდა თავის ეთნიკურ-ისტორიულ სივრცეს, საკუთარ სახეს“ (16, 5).

ძნელია, მშვიდად გააგრძელო წერა ბოლოდროინდელი ტრაგიკული მოვლენების შემდეგ ან ირწმუნო ზემოთქმულის რეალობა, მაგრამ ჩვენს მიზანს შეადგენს ვეძებოთ ის, რაც აქამდე გვაკავშირებდა და არა ის, რაც დღეს გვაშორებს. საამისოდ დავესესხებით აფხაზური ლიტერატურის ფუძემდებლის, დ. გულიას შეგონებას: „ჩვენ ერთ ცისქვეშ, ერთ მიწაზე გვიშენებია ჩვენი კულტურა, ერთად დაგვიცავს ჩვენი ეროვნული რაობა და ჩვენი მიწა-წყალი! ჩვენ რომ ვთქვათ მოძმე ერები ვართო, ეს ცოტაა! ჩვენ ერთი ფსიქიკის, ერთი ადათის, ერთი წესის, ერთი ფსიქოლოგიის ერები ვართ. ქართველებს არა მგონია, ჰყავდეთ უფრო ახლობელი ძმა, ვიდრე აფხაზია, აფხაზებსაც ასე მიაჩნიათ ქართველი და ჩვენ ამ ძმობამ შემოგვინახა, ვინც ამ ძმობას შლის, რუსთაველის სიტყვებით რომ ვთქვათ „იგი თავისა მტერია“ (32, 199).

გაძიძავების ჩვეულების სათავე საუკუნეების სიღრმეში იკარგება. მის ანარეკლს ივანე ჯავახიშვილი „მოქცევა ქართ-

ლისაჲ“-ში პოულობს. როდესაც არიან ქართლის მეფის ძემ აზომ ვითომც ალექსანდრე მაკედონელისაგან მცხეთა და მთელი ქართლი მიიღო, „ესე აზოჲ წარვიდა არ[ი]ან - ქართლად, მამისა თჳსისა და წარმოიყვანა რვაჲ სახლი და ათნი სახლნი მამა-მძუძეთანი, და დაჯდა ძუელ მცხეთას“ (25, 320). .

ჯუანშერის თხზულებაში „ცხოვრება მეფისა ვახტანგ გორგასლისა“, რომელიც V ს-ის ისტორიას აშუქებს, შემონახულია ცნობა, რომ ვახტანგ გორგასლის მამამ, „მისცა ძე მისი ვახტანგ საურმაგს სპასპეტსა საზრდოდ, რამეთუ წესი იყო, რომელ შვილნი მეფეთანი წარჩინებულთა შინა აღიზარდნიან“ (22, 143). „რაჟდენის წამებაშიც“ მოთხრობილია: „წესი იყო მაშინ სპარსთა შორის, ვითარცა ჩუენ ქართველთა შორის, რომელსა მამამძუძედ უმბოდეს...“

ჩანს, ზემოაღნიშნულ ცნობებს ეყრდნობოდა ცნობილი მკვლევარი დიმიტრი ბაქრაძე, როდესაც წერდა: ახლა ქართველების ცხოვრებას რომ მივუბრუნდეთ, ჩვენ ძველი სპარსეთის გავლენის შემდეგ ნიშნებს ვპოულობთ. სპარსეთში იყო ჩვეულება, რომ დიდებულთა შვილებს უცხო სახლებში აძლევდნენ აღსაზრდელად. ამ ჩვეულებას ჩვენ საქართველოშიაც ვპოვებთ, აგრეთვე ძველ სომხეთშიაც. საქართველოში ეს ჩვეულება გადავარდა ამ საუკუნეში, თუმცა სამეგრელო-აფხაზეთში ახლაც შეხვდებით (3,61-62).

მამამძუძეობის არსებობას საქართველოში V საუკუნის ქართველი მწერლის იაკობ ხუცესის სიტყვებიც ადასტურებს. ამავე ავტორს გამოყენებული აქვს მეორე ტერმინიც, რომელიც ამავე აღზრდილობის წესთან არის დაკავშირებული. „პიტიახშმან გამოარჩია ძუძუმს-მტჳ მისი (ე. ი. შუშანიკის) საკუთარი, რაჲთა მოიყუანოს იგი ტაძრად“ (34, 24).

ივანე ჯავახიშვილის მიხედვით, „მამამძუძეობის წესი იმ მთავარ დებულებაზეა დამყარებული, რომ მამის ღვიძლი შვილი თავის მამის ოჯახში და საგვარეულო სახლში არ შეი-

ძლება ყოფილიყო, გაზრდილიყო და თვით ძუძუც კი ეწოვა. ის უეჭველად სხვა საგვარეულოს სახლში სწოვდა ძუძუს, იქ იზრდებოდა და როდესაც წამოიზრდებოდა, მხოლოდ მაშინ შედიოდა თავისი ღვიძლი მამის საგვარეულოსა და სახლში. აღსანიშნავია, რომ თუმცა მას დედა აწოვებდა ძუძუს, მაინც ამ აღმზრდელ სახლს, დედამძუძეს სახლი კი არა, არამედ მამამძუძეს სახლი ეწოდებოდა. ტერმინი მამამძუძე, მეორე ტერმინ დედამძუძეზე ადრინდელი უნდა იყოს“ (36, 168).

ჩვენს ხელთ არსებული წყაროებით, დედამძუძეზე //ძი-ძაზე//გამდელზე// მგრკვნველ -ზე ცნობას, ოშკის ბიბლიაში ვპოულობთ: „დამალა იგი და დედამძუძე თჳსი სენაკსა სასუენებელისასა“. აგრეთვე „სცავ მას, ვითარცა დედამძუძე, რომელი ანუკვებნ და შუებით ზრდენ და ზრუნვით პოხნ ყრმათა მათ რომელი ერწმუნნიან“.

ძველქართულად თუ მამამძუძე გამზრდელი იყო, გაზრდილს ძუძეული ეწოდებოდა. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ქართული მასალები ძუძეულს, მამამძუძის შვილად არასდროს ახსენებენ, ისევე როგორც მამამძუძეს ძუძეულის მამად, მათ შორის ყოველთვის მტკიცედ განსაზღვრული სოციალური წესრიგი არსებობდა. ასევე მამამძუძის საკუთარი შვილები ძუძეულის ძმებად არ იწოდებიან, ძუძეულის მიმართ ისინი ძუძუისმტენი (ძუძუსმოზიარენი) არიან (14, 66-67).

აფხაზეთის ისტორიის მკვლევარი შ. ინალ-იფა მამამძუძეობის სოციალურ ინსტიტუტს კავკასიაში ყველაზე დამახასიათებელ მოვლენად მიიჩნევს აფხაზ-ადიღელების, ქართველების და სხვა ხალხებისათვის: "именуется он аталычеством, (от тюркского слова аазара "воспитание", რადგან აფხაზურ ენაში ორი მთავარი დიალექტური ერთეული გამოიყოფა აბჟუური და ბზიფური (12, 8). ბზიფელებში და აბჟუის ზოგიერთ სოფლებში გვხვდება ტერმინი "ахаша", "ахашатра", понимаемый как "молочное родство", от ахи-молоко; მკვლევარს აღნიშნული

ინსტიტუტის შესახებ გვიანდელი ცნობა მოჰყავს: აფხაზ-ადილელეებს შორის ამ ჩვეულების არსებობის შესახებ ინტერიანო XV ს-ის პირველ ნახევარში შენიშნავდა, რომ ადილელი დიდებულები შვილებს გასაზრდელად გარეშე პირებს აძლევდნენ (40, 479).

აფხაზურ ფოლკლორში ჩვენ მოვიძიეთ შემდეგი ცნობები, რომელიც გარკვეულ კავშირშია ზემოაღნიშნულ ინსტიტუტთან. ასე, მაგალითად, ეთნოგენეტიკური მითებიდან და გადმოცემებიდან საგულისხმოა ის, რომ: აფხაზები ოდესღაც ეგვიპტის (მისრაში) და მის ახლომდებარე ადგილებში ცხოვრობდნენ. მათ იქ მეფე ჰყავდათ. აფხაზთა მეფემ მეზობლად მცხოვრები დიდი მეფის ვაჟი აიყვანა აღსაზრდელად (9, 204). საყოველთაოდ ცნობილ ნართების ეპოსში, რომელსაც აფხაზების გარდა, კარგად იცნობენ კავკასიაში მცხოვრები სხვა ხალხებიც, ყველაზე ძველი, ყველაზე მთავარი პერსონაჟები სათანეი-გვაშა და მისი უმრწემესი ვაჟი სასრიყვა არიან. ზოგი ვარიანტით სასრიყვა სათანეი გვაშას ნაშობი კი არა, მისი აღზრდილია (9, 292). სათანეი-გვაშამ ოთხმოცდაცხრამეტი ვაჟი შვა, მაგრამ ყველანი სხვაგან აღაზრდევინა. ისინი, გარდა სასრიყვასი, აღიზარდნენ სათანეი გვაშას მამისეულ სახლში, ელჰვიზებთან (მალჰვიზებთან), რომლებსაც ნართებთან ავიც აკავშირებდათ და კარგიც. ზოგ ტექსტში ელჰვიზები (მალჰვიზები) ნართების დედის ძმები არიან (9, 303), რადგან უცნობია სათანეი-გვაშას შვილების მამის ვინაობა და ამ დიდი ოჯახის ხელმძღვანელია მატრიარქატული ხასიათის ფიგურა სათანეი-გვაშა. აქედან ცხადია, თუ რა უძველეს ფენებს მოიცავს ნართების ეპოსი, რომელიც სხვა საკითხებითაც არის საინტერესო.

აქვე საყურადღებოა არანაკლებ ცნობილი „ანანების ამბავი“ ანუ მითი, რომლის ერთ-ერთი ვარიანტი ზოგად ხაზებში ასეთია: ანანები იყვნენ ჯუჯები, ფიქრობდნენ ყვე-

ლაფრის უფლება ჰქონდათ, ღმერთს არ ცნობდნენ, ყოვლისშემძლე ღმერთმა თითქოს მათ ამპარტავნობას ვერაფერი მოუხერხა გარდა იმისა, რომ თავისი ვაჟი გამოაგზავნა ანანებთან. მათ ბიჭი გაზარდეს. ღვთის შვილი ანანებს თავიანთ გაზრდილად მიაჩნდათ. განა შეიძლებოდა, რომ ანანებს თავიანთ გაზრდილის შეკითხვაზე (რა ძალა მოგერევათო?) პასუხი არ გაეცათ! გაზრდილი უკვალოდ გაქრა და ღმერთმა მალე ანანებიც გააქრო, მათი საიდუმლოს შეტყობის შემდეგ.

ძნელი სათქმელია, რა ისტორიულ საფუძველს ემყარება ეს სიუჟეტები, მაგრამ პრივილეგირებული მდგომარეობის (მაგ; ღმერთი თუ მეფე), ანუ ყოველთვის ზემდგომი პირი იერარქიულად შედარებით დაბლა მყოფს აძლევს შვილს აღსაზრდელად.

ახლა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ზემოთ მოყვანილ ცნობებს დავუბრუნდეთ. ივანე ჯავახიშვილის შეხედულებით, გაძიძავების ჩვეულება, რომელიც წერილობითი წყაროების დიდი ნაწილის მიხედვით, პრივილეგირებული ფენის ცხოვრებისათვის დამახასიათებელ მოვლენად მოჩანს, უძველეს პერიოდში მთელი მოსახლეობის სოციალურ ინსტიტუტს წარმოადგენდა. „ეს წესი თავდაპირველად იმ უცილობელი კანონის ყოფილი მოვლენის ანარეკლს წარმოადგენს, როდესაც ბავშვი თავისი ღვიძლი მამის სახლსა და საგვარეულოში არამც თუ არ იზრდებოდა, არამედ აქ არც იზადებოდა. მას ღვიძლი მამა გვერდით არ ჰყავდა, არამედ დედა, რომელიც მაშინ აგრეთვე ჯერ კიდევ თავისი ქმრის ოჯახში არ იმყოფებოდა, არამედ თავისივე საგვარეულოში რჩებოდა“. მისივე აზრით, ასეთ ურთიერთობას განსაზღვრავდა ეგზოგამიის წესი, როდესაც მამაკაცს თავისი საცოლე უსათუოდ სხვა საგვარეულოში უნდა მოეძებნა. შესაბამისად, მკვლევარმა მამამძუძეობის ინსტიტუტი დაუკავშირა მატრილოკალური ქორწინების საფეხურს, როდესაც ქალი მა-

მაკაცთან შეუღლების შემდეგ, კვლავ თავის მამის სახლშივე რჩებოდა და შვილსაც იქ ზრდიდა (10, 86-87).

ზოგი მკვლევარი მამამძუძეობას გვაროვნული წყობილების გადმონაშთად მიიჩნევს. კერძოდ, აფხაზეთში ფეოდალიზმის დამახასიათებელ თვისებად გვევლინება ის, რომ მის სისტემას გვაროვნული წყობილების ნიუანსები შეესისხლხორცა. ფეოდალი სარგებლობდა გაძიძავების გვაროვნული ჩვეულებით ("ахунхара", "ацнадара", "аазара") გლეხზე თავის უფლებების განსამტკიცებლად. მეორე მხრივ, გვაროვნული წყობილების ეს ფაქტორი ფეოდალის თვითნებობას (მაგ; სისხლის აღებას და სხვა) აბრკოლებდა (42, 16).

ამდენად, ხელოვნური დანათესავების აღნიშნული ჩვეულება საკმაოდ ძველია და აქვს რთული წარმოშობა, რის გამოც გამოთქმულია სხვადასხვა ვარაუდი. ამჟამად ამაზე არ შევჩერდებით, მხოლოდ აღვნიშნავთ შემდეგს: მართალია, ბავშვის მშობლებსა და ძიძა-მორდუს შორის მყარდებოდა ერთგვარი ნათესაობა, მაგრამ ბავშვის აღსაზრდელად გაძიძავება მაინც ექსპლოატაციის ერთ-ერთი ფორმა იყო. წოდებრივი უთანასწორობის მოსპობამ ბავშვის გაძიძავების ჩვეულებას საფუძველი გამოაცალა (8, 109).

ისტორიულ საბუთებზე დაყრდნობით, ეთნოლოგი ნ. კაპანაძე იმ დასკვნამდე მიდის, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში ძიძაობა ერთგვარი ტვირთი იყო გლეხებისათვის მაშინ, როდესაც დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ეს ინსტიტუტი არ ითვლებოდა რაიმე დაკაბალების საშუალებად. პირიქით, ამ სოციალური მოვლენის კვალობაზე გლეხები თავადაზნაურთა მხრიდან მფარველს იძენდნენ (11, 26). რასაკვირველია, ამ ჩვეულების წყალობით თვითონ არისტოკრატებიც ძლიერდებოდნენ, რადგან ასეთი საშუალებით ისინი მოიპოვებდნენ გლეხებს შორის ყველაზე ერთგულ მომხრეებს (39,19). ამასთანავე, „შვილის აღზრდა

სირცხვილად, კეთილშობილისათვის შეუფერებლად ითვლებოდა. საერთოდ, მაშინ ბავშვის აღზრდა შესაფერი იყო იმისათვის, ვინც სოციალურ საფეხურზე ყველაზე დაბლა იდგა“ - წერდა ცნობილი ეთნოლოგი თ. სახოკია, რომელიც თავისი წარმოშობით პრივილეგირებულ კლასს (ანუ სასულიერო წოდებას) ეკუთვნოდა. თავისთავად ცხადია, მისი გაზრდა უნდა ეტვირთა გლეხის ოჯახს. რაც სინამდვილეში ასეც მოხდა. ავტორის ბავშვობის დროინდელი მოგონებები ჩვენთვის ფასდაუდებელი ისტორიული წყაროა (19).

საინტერესოა იმის აღნიშვნა, რომ გაძიძავების ჩვეულება გლეხებს შორისაც არსებობდა. გვიან შუა საუკუნეებში ეს მოვლენა მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევაში ხდებოდა. მაგ., იმ დროს, როდესაც ჩვილ ბავშვს დედა დაეღუპებოდა, მას ძიძას მისცემდნენ გასაზრდელად. ამავდროს, ასეთ შემთხვევაში გლეხებს შორის ყოფილა ერთგვარი გადასახადიც („საძიძაო“) (11, 26).

ძიძაობა-გამზრდელიობა საერთოდ, ქართული სინამდვილის დამახასიათებელ მოვლენად მოჩანს. ა. წერეთლის „ჩემი თავგადასავალი“-დან ვიგებთ: ამ ისტორიული ჩვეულების საფუძველი და მიზეზები იყო ის, რომ ეს გაზრდილ-გამზრდელიობა ერთმანეთთან სხვადასხვა წოდებას აკავშირებდა. გარდა ნათელ-მრონობისა, თითქმის სისხლ-ხორცობა არ მიაჩნდათ ისე მტკიცე კავშირად, როგორც გაზრდილ-გამზრდელიობა. არათუ ძიძისშვილები და მათი ახლო მონათესავენი, მათი შორეული მოყვარეებიც კი მზად იყვნენ ყოველ შემთხვევაში თავი შეეწირათ გაზრდილის გულისათვის და გაზრდილიც მარად ექომაგებოდა ამ ხალხს და ამის შედეგია, რომ უკანასკნელ საუკუნემდე ჩვენს ქვეყანაში უფრო კაცური და კეთილი განწყობილება იყო მაღალ და დაბალ წოდებას შორის, ვიდრე სხვა ქვეყნებში. პოეტი ამ კუთხური ჩვეულების მადლიერია, ხოლო თუ რამ დარჩა ჩემში

კეთილი და კარგი, უფრო იმის წყალობით, რომ სოფელში ვიყავი გაბარებული და გლეხის შვილებთან ერთად ვიზრდებოდიო (33, 11).

ა. ყაზბეგიც უდიდესი მადლიერებით იგონებდა იმ გლეხის ქალს, რომელსაც გამზრდელად იხსენიებს. „შემიძლია სიამაყით გითხრა, შენს გაზრდილში თუ იპოვება რამე რიგიანი ბავშვობიდანვე ჩანერგილი, იმის მიზეზი შენა ხარ, რომელსაც გამადლობს წარმოუთქმელად შენი, აკაკია მოჩხუბარიძე“ (21, 136).

გამზრდელობასთან დაკავშირებით, საინტერესო ცნობებს ვპოულობთ XIX საუკუნის მკვლევრისა და საზოგადო მოღვაწის პ. ჭარაიას ბიოგრაფიაში. პეტრეს მამას, რომელიც სასულიერო პირი იყო, მეოთხე შვილად გაუზრდია, დაობლებული, სრულიად უპატრონოდ დარჩენილი ბავშვი ძიკი ინალიშვილი (ინალ-იფა) და სამეგრელო-აფხაზეთის ძველი ჩვეულებისამებრ, თავისი გაზრდილი შვილებზე ნაკლებ არ ჰყვარებია. შემდგომში ადრე გარდაცვლილ ძიკის სამი შვილიც პეტრე ჭარაიამ აღზარდა (29, 6). იმ ხანებში აფხაზეთში ნასწავლი კაცი ძნელად ან სულ არ მოიძებნებოდა, გარდა მასწავლებლისა. კოდორის უბანში პეტრე იყო ერთადერთი მასწავლებელი და ნასწავლი. მან გაუწია დახმარება თავის მორდუს (მამამძუძე) შვილიშვილებს (ტყვარჩელში მცხოვრებ ზარანდიას შვილიშვილებს) და მათ სათანდო განათლებაც მიაღებინა (29, 21).

პ. ჭარაია სამურზაყანოში (სოფ. ეშქეთში, ამჟამად ოჩამჩირის რაიონში) ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა. როგორც ჩანს, მამამძუძეობის ტრადიციას XIX ს-ის დასასრულის და XX ს-ის 20-იან წლებშიც, სამურზაყანოში არ ჰქონდა მნიშვნელობა დაკარგული. ამასვე გვიდასტურებს ჩვენ მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალაც. ინფორმატორები ხაზს უსვამენ იმ ფაქტს, რომ მათი მშობლები (დედა ან მამა)

ნარჩინებული გვარიდან იყვნენ (კერძოდ, აზნაური) და იზრდებოდნენ სხვაგან. მათ შორის უფაქიზესი და ფრიად მოკრძალებული ურთიერთობა მყარდებოდა, რომელსაც შემდგომი თაობები აგრძელებდნენ.

რაც მთავარია, ძიძიშვილებს შორის ღალატი საერთოდ, გაუგონარ ამბად ითვლებოდა. აფხაზეთში არც ერთი ასეთი შემთხვევა არაა ცნობილი, გარდა გადმოცემისა, რომელიც საფუძვლად დაედო ა. წერეთლის პოემას „გამზრდელი“ (41, 32). პოემის მოქმედი გმირის (ბათუ) ზნეობრივი საქციელი სოციალურ-ისტორიული ასპექტით იყო მოტივირებული. ძიძიშვილი ვალდებული იყო ჭირსა და ლხინში გვერდში ამოდგომოდა ძუძუმტეს, ეხსნა იგი ყოველგვარი გასაჭირისაგან. ბუნებრივია, ძუძუმტეც ძიძიშვილისათვის იგივეს კისრულობდა. პოემაში სხვაგვარი ვითარებაა. ძუძუმტეს მიუტყეველ საქციელს სულგრძელად პატიობს ძიძიშვილი და მათ გამზრდელთან აგზავნის. გამზრდელის პასუხისმგებლობა უსაზღვროა. იგი სასიკვდილო განაჩენს თავის თავს გამოუტანს (15, 42).

ნიშანდობლივია „გამზრდელის“ თემის პოპულარიზაცია, რაზეც მეტყველებს შინაარსობრივად ანალოგიური აჭარული ხალხური გადმოცემა „ვინ არის დამნაშავე“, რომელიც ძალიან ჰგავს გამზრდელის სიუჟეტს (26, 57). აგრეთვე აფხაზი მწერლის მ. ლაკერბაიას ნოველა „არგუნ სეიდი“ თავისი შინაარსით მთლიანად მოგვაგონებს ა. წერეთლის გამზრდელს. მწერალს ნოველა სახალხო მთქმელისაგან სიტყვა-სიტყვით ჩაუნწერია (32, 35).

პოემაში „გამზრდელი“ რომ ნამდვილი ამბავია ასასული და ისიც აფხაზეთის ცხოვრებიდან, საეჭვო არ უნდა იყოს. შ. სალაყაიას ცნობით, „გამზრდელი“-ს ანალოგიური შინაარსის ნოველა არსებულია ჩერქეზულადაც (32, 3).

აღსანიშნავია, რომ უახლოესი ისტორიის პირველწყაროდ გვევლინება XIX ს-ის პერიოდული გამოცემები, ვინაიდან სწორედ ამ პერიოდში ჩამოყალიბდა ჭეშმარიტად პროფესიული ქართული პუბლიცისტიკა და პრესა, რომელიც მრავალფეროვან და ამოუწურავ მასალას შეიცავს, მათ შორის, ძიძა-მორდუობაზეც. ასე, მაგ., გაზეთი „დროება“, 1884წ. აქვეყნებს სტატიას „ქალის ბედი აფხაზეთში“. მაღალის წოდების დედაკაცი სარგებლობს დედისავე უფლებით, იგი აღასრულებს რელიგიურ წესს, წინ მიუძღვის საზოგადო საქმეებს, ერთი სიტყვით, იგი სრულიად ედრება მამაკაცს. ხოლო მოქმედება და გავლენა მდაბალი წოდების დედაკაცისა უკიდურესად განსაზღვრულია. იმის ტვირთს საოჯახო და სამამულო მუშაობა შეადგენს და მხოლოდ წოდება „ძიძისა“ აძლევს მას პატივსა თავის თანამემამულეთა შორის (17, 1).

1872 წლის გაზ. „დროება“ მეტ ყურადღებას უთმობს ამ ჩვეულებას. ასეთია, მაგალითად, სტატია „ორი ჩვეულება აფხაზეთში“. „აფხაზეთში, სამურზაყანოში და სამეგრელოში, თუმცა ამ უკანასკნელში უფრო სუსტად, სუფევს ორი ჩვეულება, პირველი გამზრდელობა და მეორე სტუმრობა (მინდობა). აფხაზეთსა და სამურზაყანოში ეს ორი ჩვეულება არის ზნეობითი კანონი ხალხისათვის. აქ შეიძლება უღალატოს კაცმა ყოველფერს, მაგრამ არასოდეს ამ ორ ჩვეულებას“ (28, 1).

სტატიიდან ვიგებთ, რომ დაიბადება თუ არა ბავშვი, იმ დღიდან მიყავს გამზრდელს სახლში, სადაც იმყოფება დიდხანს (ასაკს არ უთითებს). სხვა წყაროებიდან ცნობილია, რომ საერთოდ 8-9 წლამდე ან იშვიათად სრულწლოვანებამდე, საქორწილო ასაკამდე რჩებოდნენ აღმზრდელებთან, რომელთა დაქორწინებას უკვე საკუთარ თავზე იღებდნენ გამზრდელები (41, 30). აქ ყმანვილი არის პირველი საზრუნავი საგანი, გამზრდელი მისდა სანაცვლოდ არც თავის თავს

და აგრეთვე თავის შვილებსაც არ ზოგავს. მისთვის არის პირველი ლოცვა ამ ოჯახში, მას ეკუთვნის პირველი ადგილი ყველაფერში... ის არის ზნეობით ნათესავი მთელი ოჯახის და გვაროვნობის (28, 1). თავისთავად ცხადია, ასეთი უსაზღვრო სიყვარულით ნალოლიავეები გაზრდილები გამზრდელებს ძნელად ელეოდნენ. საამისოდ მოვიყვანთ გაზეთ „დროების“ (1875, №55) კორესპონდენციას ზუგდიდზე „ერთი ახალგაზრდა 12 თუ 13 წლის ბავშვი ამას წინათ ხელებშეკრული ჩამოატარეს ქალაქში; ყმანვილი მწარე ცრემლით სტიროდა და თან ორი ქალი და ხალხი უკან მისდევდა. გავიგე, რომ თურმე ეს ყმანვილი პატარაობიდან ძიძასთან ყოფილა გაბარებული და დღეს 13 წლის კაცი მშობლებს მოუკითხავთ. მაგრამ ის რადგანაც თავისი გამზრდელის მეტს დედად ვერავის სცნობდა და არც სიყვარული ჰქონდა საკუთარი მშობლებისა, ამისათვის ნებით არ მიდიოდა და ძალით ხელებშეკრული მიჰყავდათ. ამისთანა შემთხვევები აქ ხშირად ხდება, არამც თუ თავადებში, არამედ დაბალ ხალხშიაც. თქვენ მითხარით, რა სიყვარული და პატივისცემა უნდა ჰქონდეთ მშობლებისა იმ შვილებს, რომელნიც 13-15 წლამდე სხვასთან არიან გაბარებულნი და თავიანთ მშობლებს არც კი იცნობენ (4, 2).

აღნიშნულ კორესპონდენციას ეხმაურება გაზეთი „ივერიაც“. კერძოდ, პ. ჭარაია ეთნოგრაფიულ წერილებში „აფხაზეთი და აფხაზნი“ წერდა: „ორი-სამი წლის შემდეგ „გაზრდილი“ პირველად მოყავთ დედ-მამასთან, რომ უჩვენონ მშობლებს. აქ იმართება ლხინი. ძიძა და მამამძუძე არა თუ „გაზრდილის“, მისი დედ-მამის უწინაც ხელს იბანენ და ღვინოსაც სვამენ“ (31, 1). როგორც ცნობილია, აფხაზებს ქცევისა და ზრდილობის უმკაცრესი კოდექსი აქვთ, სადაც მკვეთრად გამიჯნულია მაღალი და დაბალი წოდების თუ გვარიშვილობის, უფროს-უმცროსობის იერარქიული ეტიკე-

ტი. უსაზღვრო პატივისცემის გამოხატულებაა ზემოაღნიშნული ცნობა, რომელიც უმნიშვნელო დეტალშიც კი ჩანს.

ძნელია აფხაზეთის და აფხაზების ეთნოგრაფიაზე პ. ჭარიაზე გულმოდგინე მკვლევრის დასახელება. იგი წერდა, აფხაზეთში მოსახლე გლეხი არ მოიძებნება, რომელსაც თითო ან მეტი გაზრდილი არა ჰყავდეს - თავადი ან აზნაური. აქედან ისიც ცხადია, რომ ასშიაც ერთი თავადაზნაური არ მოიპოვება, რომელიც დედის ძუძუთი იყოს გაზრდილი... ასე იყო ეს სამეგრელოშიც. სოციალური ერთობის ამ ფორმაში თუ ჩანს ის წონასწორობა, მაღალზნეობრივი დამოკიდებულება, ურთიერთპატივისცემა, რაც სხვაგან ფეოდალიზმისთვის ნაკლებ დამახასიათებელი იყო.

გაძიძვეების ჩვეულება მეზობელ სამეგრელოში იმავე სიძლიერით რომ ყოფილა გავრცელებული, ჩანს გაზეთ „ივერია“-ში გამოქვეყნებული მასალიდანაც, რომელიც ეხება ქუთაისის გუბერნიაში სამეურნეო წარმოების შესწავლას. როცა დაბახობში (სამეგრელო) ურთის ხეობაში, გვარად ვართაგავებთან ჩავიდნენ, აქ თხოვეს ეჩვენებინათ დაფნის ტყე, მაგრამ გლეხებმა იუარეს, თქვენ ალბათ ბაჟი უნდა დაგვაკისროთ, თორემ ჩვენს ტყეში, მთაში რაც იზრდება, თქვენ რა გინდათ. „მე ავუხსენი ვინა ვარ და მართლაც ძალიან გამომადგა ამ შემთხვევაში ჩვენებური ძიძა და გაზრდილობა. ამათ ჰყოლიათ ვილაც ჩემი გვარის კაცი გაზრდილი (გვარად ჩიჩუა) და რაკი გაიგეს ჩემი გვარი, ქალიან-კაციანად მოვიდნენ ჩემთან, თავი დამიკრეს და მითხრეს, რომ ჩვენ გამზრდელნი ვართ თქვენი გვარის ყმანვილებისა და თქვენი სიტყვა ჩვენთვის ჭეშმარიტება იქნება“. ამის შემდეგ მოგზაურობა გააგრძელეს წინააღმდეგობის გაუნეკლად (27, 3).

„ძიძას აფხაზეთში დიდი პატივი აქვს. წმინდა პირად ითვლება. თავისი ძიძების საშუალებით აფხაზეთის თავადები არამცთუ მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებული ხალხთან, არამედ

მათივე საშუალებით თავის ქვეყანაში უფლებასა და ძალას იძენდნენ... ძიძის ოჯახი, თვით მთელი სოფელი, სადაც ძიძა ცხოვრობს, ნათესავად ითვლება გასაზრდელად აყვანილ ბავშვის დედ-მამისა და მათს ერთგულ ყმებად და მოსამსახურედ ხდებიან. მათთან ერთად ომში მიდიან, ეხმარებიან სხვა თავადის შვილებთან ბრძოლაში და საზოგადოდ მზად არიან მათთვის თავი დასდონ (18, 16).

არსებითი მიზეზი ძიძა-გამზრდელობისა იმაში მდგომარეობს, რომ მხოლოდ ერთი მხარისთვის კი არ არის ხელსაყრელი (ამიტომაც ნაკლებად გაიგება, როგორც ექსპლოატაციის ფორმა), არამედ ორმხრივი, მყარი ინტერესებია. რასაკვირველია, მეტ-ნაკლებობა იგრძნობა იმით, რომ მაღალი წოდება ეკონომიკურად და პოლიტიკურად უფრო ძლიერდება, საზოგადოებაში მეტ გავლენას აღწევს, თავის მხრივ ისინი ვალდებულებას იღებენ, რომ თავიანთი გავლენით და მდგომარეობით დამცველ ფარად ეყოლონ თავიანთი შვილების ძიძა-გამზრდელებს. სინამდვილეშიც ასე იყო ჭირსა თუ ღხინში.

როგორც ყოველთვის, საინტერესოდ მსჯელობს ამ საკითხზე კლასიკოსი კ. გამსახურდია: „ათასწლობით ემსახურებოდნენ შარვაშიძეებს და ემხვარებს ზვამბაია, ეშბა და ლაკობა. მრავალი საუკუნის მანძილზე ჭირის ოფლი უღვრიათ მათთვის და მადლობის ნაცვლად სულ ორმოცდაათიოდე წლის წინათ სტამბოლში ყიდდნენ ისინი ზვამბაიას, ეშბას, ლაკობას გვარის ნაშთებს. მათ მაგივრად უთოხნიათ, მათ მაგივრად უხნავთ. ზვამბაიების ქალებს ემხვარების და შარვაშიძეების ქალების ბავშვები უზრდიათ, რათა ძუძუმკერდი არ დაშრეტოდათ შარვაშიძეებისა და ემხვარების ქალებს“ (5, 194).

საყურადღებოა იმის აღნიშვნა, რომ აფხაზეთის უკანასკნელმა მთავარმა მიხეილ შარვაშიძემ საინტერესო აღზრდა

მიიღო. ჩვეულების თანახმად, ბავშვობაში ის გასაზრდელად გაუბარებიათ. მისი მამამძუძე იყო განთქმული ჰაჯი და გუმოყვა ბარზეგი, უბიხების უპირველესი საგვარეულოს ბარზეგების თავიკაცი და თვით უბიხების მეთაური (37, 29-30).

თუ როგორი სიყვარულით და პატივისცემით იყო სავსე ძიძა თავისი გაზრდილის მიმართ, ჩანს აფხაზური პროზის ანთოლოგიიდანაც, კერძოდ; „როცა ხაბიჯი თავის გაზრდილს, თავად მსუსტს დაიფიცებდა, მაშინ როგორც იტყვიან, წვეთს არ ჩაუშვებდა პირში (2, 85), ე. ი. წყალსაც არ დალევა, ოღონდ გაზრდილს არაფერი დამართნოდა. ან კიდევ ასეთი მაგალითი: გამომეთხოვენ, ძიძამ თავზე ხელი შემომავლო. ეს უკანასკნელი ჩვეულება ბოლო დრომდე გავრცელებული იყო აფხაზეთ-სამეგრელოში, ნიშნად იმისა, რომ შენი ჭირის სანაცვლოდ მე მივცემ თავს, როგორც სამსხვერპლო ზვარაკი. თავზე ხელის შემოვლება გავრცელებულია მეგრელებშიც, რაც მეგრული დალოცვის ერთ-ერთ სახედ ითვლება (20, 96).

თავგანწირული დამოკიდებულების აშკარა მაგალითია ლ. ქიაჩელის „ჰაკი აძბა“-ში ძიძიშვილების დიალოგი: „მე არ შემიძლია შენი თავი სიკვდილს დავუთმო უჯუშ (ეუბნება უჯუშ ემხას ძიძიშვილი ჰაკი აძბა) სანამ ცოცხალი ვარ. შენმა გამზრდელმა მამაჩემმა მიანდერძა როცა კვდებოდა: უჯუში შენი მზე არის, ეს იცოდე. სიცოცხლე იმისათვის მომიცია, რომ იგი უჯუშს შესწირო, როცა ამის საჭიროება დადგებაო. დედაჩემმაც გაიგონა ეს სიტყვები და შენი ძიძა დღესაც ცოცხალია“ (24,62). გაზრდილის გარდაცვალება ყველაზე დიდ უბედურებად ითვლებოდა „როცა გაზრდილი მოუკვდებათ, თავს იცემენ მათრახითა ან მკვდრის წულა-მესტით“ (38, 162). მოქმედება ხდება XX ს-ის 20-იან წლებში. საინტერესოა, რომ აღნიშნულ ტრადიციას ტრანსფორმაცია არ განუცდია საუკუნეების მანძილზე. შეუვალი, უღალატო,

მაღალზნეობრივი დამოკიდებულება დღესაც გვაოცებს თავისი სიცხოველით, სულგრძელობით და თავგანწირვით.

თავისთავად ცხადია, სასტიკად აკრძალული იყო ძიძისშვილის („ძიძე სკუაშ“), გამზრდელის, ძიძის („ვაშინე-რსი“), ნათესავისა და მოგვარის შერთვა. მათ შორის ქორწინება არ შეიძლება (13, 260) იმ შემთხვევაშიც კი, თუნდაც ერთხელ რომელიმე დედას ძუძუ მოეწოვებინა სხვა გვარის ბავშვისათვის, საკმარისი იყო მათ შორის ქორწინება აკრძალულიყო (40, 447), – შ. ინალ-იფას დავემონმებით ამ შემთხვევაში და მეტსაც ვიტყვით, ზემოაღნიშნული სამურზაყანოზეც ვრცელდება. აღნიშნული ტრადიციის ძალა ამ სტრიქონების ავტორს საკუთარ თავზეც გამოუცდია. გურიაშიც თუ ბავშვს სხვისი ძუძუ ჰქონდა ნანოვი, ის ოჯახი ბავშვის ოჯახის მოყვარე ხდებოდა, ხოლო ის ქალი, ვინც ძუძუ აწოვა - ძიძა იყო ბავშვისათვის (11, 26).

შესაძლებელია ეს იყო ერთ-ერთი საშუალება იმისათვის, რომ თავიდან აეცილებინათ სოფლის ფარგლებში ქორწინება (40, 447).

ჩვენ დავინტერესდით, კუთხურ ლექსიკასთან დაკავშირებით ხომ არ არსებობდა სპეციფიკური ტერმინები. აფხაზური ნაწილობრივ დავიმონმეთ. სამურზაყანოში, რასაკვირველია, იგივე იყო, რაც სამეგრელოში: ძიძე-ძიძა, ძიძესქუა-ძიძისშვილი, რომელიც გაზრდილის ძლიერ ახლობლად ითვლება (6, 122), გაზრდილი-მორდილი (6, 109), მორდუ - აღმზრდელი კაცი, ოჯახის მამა, რომელმაც აღსაზრდელად აიყვანა ბავშვი (6, 108). ზემოიშინული ლექსიკონის მიხედვით გამზრდელის ნაცვლად გვაქვს გამდელი (35, 78), ხოლო, როგორც თავის ადგილას აღვნიშნეთ, ძველად გამზრდელის ნაცვლად გვქონდა მამამძუძე (მამამძუძისა) გამზრდელი მამაკაცი, – ანუ ლალა (23, 281) და დედამძუძე „მგრკვნველი“ (1, 139).

ამრიგად, საქართველოში საზოგადოების სოციალურად აღმატებული ფენების, გაბატონებული კლასის ოჯახები უძველესი დროიდან შრომით ატმოსფეროში შვილების აღზრდას ძირითად პრინციპად ცნობდნენ. ბავშვი რაც არ უნდა აღმატებული პირის შვილი ყოფილიყო, მაინც აღმზრდელი ოჯახის მთელი ყოფითი ტრადიციის და შესაძლებლობების გარემოთი იფარგლებოდა (7, 18) იქ იზრდებოდა სიყმაწვილის ასაკში, შრომითი ჩვევები უმუშავდებოდა, ერის დადებითი ეროვნული, ყოფითი მოთხოვნების ცოდნისა და გამოყენების მიდრეკილებანი. ასე იყო ეს მთელ საქართველოში, მათ შორის, აფხაზეთ-სამურზაყანოში.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. აბულაძე ილ., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
2. აფხაზური პროზის ანთოლოგია, თბ., 1957.
3. ბაქრაძე დ., „ქართლის ცხოვრების“ პირველ გარდმოცემათა წყაროები და მათი ხასიათი, „ივერია“, 1885, №1.
4. „დროება“, 1875, №55.
5. გამსახურდია კ., „მთვარის მოტაცება“, თბ., 1990.
6. ელიავა გ., ეთნოგრაფიული სამეგრელო, მარტვილი, 1989.
7. ელიავა გ., აღზრდის ხალხური ტრადიცია ძველ საქართველოში, გეგეჭკორის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის გაერთიანებული სამეცნიერო სესიის მასალები, XXV, 1979.
8. ზუხბაია ვ., ზანთარაია ს., გალი, სოხ., 1988.
9. ზუხბა ს., აფხაზური ზეპირსიტყვიერება, სოხ., 1988.
10. ითონიშვილი ვალ., ქართველი ხალხის საოჯახო და საქორწინო ურთიერთობის საკითხები ივ. ჯავახიშვილის შრომებში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიის და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1976, №2.

11. კაპანაძე ნ. ხალხური ყოფა და აღზრდის წეს-ჩვეულება გურიაში, თბ., 1976.
12. ლომთათიძე ქ., აფხაზური და აბაზური ენების ისტორიულ-შედარებითი ანალიზი, თბ., 1976.
13. მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1940.
14. მამულია გ., კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბება ძველ ქართლში, თბ., 1979.
15. მარლანია ჯ., „გამზრდელის“ და „თორნიკე ერისთავის“ მხატვრული მოტივების საკითხი, - მ. გორკის სახელობის აფხაზეთის სახელმწიფო მუზეუმის შრომები, 1987, ტ. 5.
16. მარშანია ლ., აფხაზეთის ტრაგედია, თბ., 1995.
17. მაჭავარიანი კ., ქალის ბედი აფხაზეთში, „დროება“, 1884, №266.
18. „მოამბე“, 1897, №11.
19. სახოკია თ., როგორ ვიზრდებოდით ძველად (მოგონებანი), თბ., 1955.
20. სახოკია თ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.
21. სიხარულიძე ქ., ქართველი მწერლები და ხალხური შემოქმედება, თბ., 1956.
22. ქართლის ცხოვრება, თბ., 1955. ტ. 1.
23. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, თბ., 1850.
24. ქიაჩელი ლ., „ჰაკი აძბა“, თბ., 1967.
25. შატბერდის კრებული, თბ., 1979.
26. ჩიქოვანი მ., აკაკი წერეთელი და ხალხური სიტყვიერება, თბ., 1958.
27. ჩიჩუა გ., მოგზაურობა სამეურნეო წარმოების შესასწავლად ქუთაისის გუბერნიაში, „ივერია“, 1894, №2.
28. ჩქოტუა დ., ორი ჩვეულება აფხაზეთში, „დროება“, 1872, 19 ივლისი.

29. ცაიშვილი ს., პეტრე ჭარაია, სოხ., 1953.
30. ჭავჭავაძე ი., ერი და ისტორია, ნანერების სრული კრებული 9 ტომად, ტ. 5. ტფ., 1927,
31. ჭარაია პ., აფხაზეთი და აფხაზნი, „ივერია“, 1888, №173.
32. ჭურღულია ო., ქართულ-აფხაზური ლიტერატურულ-კულტურული ურთიერთობანი, სოხ., 1983.
33. წერეთელი აკ., ჩემი თავგადასავალი, 1948, ტ. 4.
34. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, თბ., 1963, წ.1.
35. ძონენიძე ქ., ზემოიმერული ლექსიკონი, თბ., 1974.
36. ჯავახიშვილი ი., ქართული სამართლის ისტორია, თბ., 1928. წ. 1.
37. ჯანაშია ს., გიორგი შარვაშიძე, კულტურულ-ისტორიული ნარკვევი, შრომები, ტ. VI, თბ., 1988.
38. ჯანაშია ს., შრომები, ტ. 4, თბ. 1968.
39. Джанашвили М., Абхазия и Абхазцы. Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества, кн. XVI, 1894.
40. Инал-ипа Ш., Абхазы историко-этнографический очерк, Сух., 1965.
41. Инал-ипа Ш., Очерки по истории брака и семьи у абхазов, Сух., 1954.
42. Что должен знать каждый об истории Абхазии, Сух., 1924.

რელიგიური ვითარება და XIX-XX საუკუნეების ეკლესია-მონასტრები სამურზაყანოში

მეტად მძიმე იყო პოლიტიკური ვითარება XVII-XVIII საუკუნეების აფხაზეთში, როდესაც თურქთა გავლენა და მაჰმადიანობა გავრცელდა, როცა დაწვეს „ილორის ეკლესია და მისი დახატულებანი“ [1, 85]. აფხაზეთა სარწმუნოებრივ შეხედულებებსა და მათ შორის გაშლილ მისიონერულ საქმიანობაზე, ძალზე უარყოფითი გავლენა მოახდინა 1877-1878 წწ. რუსეთ-თურქეთის ომმა, რომლის დროსაც „თურქებმა აფხაზეთში თექვსმეტი ეკლესია დაანგრიეს და დაწვეს [2, 70]. სამაგიეროდ, თურქებმა აფხაზეთში მრავლად ააგეს თავიანთი სალოცავი-მეჩეთები, ხის მეჩეთები. სამურზაყანოში მსგავსი რამ არ მომხდარა, მაგრამ ოჩამჩირეში კი – “XIX ს. დასასრულს, მეჩეთის მშენებლობა შეჩერდა“ [3, 2].

იმერეთის ეპისკოპოსი გაბრიელი, რომელიც მრავალი წელი მოღვაწეობდა აფხაზეთში, წერდა: XIX ს. შუა წლებში სამურზაყანოს მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილი იყო მაჰმადიანი (?), დანარჩენები თუმცა ქრისტიანებად ითვლებოდნენ, მაგრამ მხოლოდ სახელი ერქვათ. ეკლესიები მათ თითქმის არ ჰქონდათ. მოძღვრები მათთან მხოლოდ წელიწადში ერთხელ მიდიოდნენ, ისიც მცირე ხნით, ხოლო 1868 წელს სამურზაყანოში ყველა გაქრისტიანდა. ისინი მეტნაკლებად განმტკიცდნენ მართლმადიდებლობაში, რაც ნათლად ჩანს იქიდან, რომ თავიანთი ხარჯებით აშენებდნენ ეკლესიებს და მზად იყვნენ შეენახათ მოძღვრები იმ სოფლებში, რომლებიც დაშორებული იყო სამრევლო ეკლესიებისაგან და ჯერ არც ეკლესია ჰქონდათ და არც მოძღვარი ჰყავდათ [4, 50]. დ. მაჭავარიანის ცნობით, 1850 წელს სამურზაყანოში სულ ხუთი ტაძარი იყო. ესენი ოთხკედლიან, სახლის ფიცრებისაგან შეკრულ შენობებს წარმოადგენდნენ, კანდელის, საჭირო საეკლესიო ნივთების და საცავის გარეშე. ამ დროს აქ რვა მოძ-

ღვარი ითვლებოდა, რომლებიც წელიწადში ერთხელ, შემოდგომით მოდიოდნენ, მონათლავდნენ რამდენიმე ადამიანს და სახლში, სამეგრელოში ბრუნდებოდნენ. 1864 წელს იქ თექვსმეტი მოძღვარი იყო, ამ დროისთვის სამურზაყანოელები ყველა ქრისტიანები და მონათლულები იყვნენ [5, 79-80].

გ. გასვიანმა დოკუმენტებზე დაყრდნობით ცხადჰყო, რომ XIX საუკუნის 60-ნი წლების მონაცემებით, სამურზაყანოს მთელი მოსახლეობიდან (21397 სული) მხოლოდ 21 სული იყო მაჰმადიანი, დანარჩენი ყველა ქრისტიანი, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ მათ როგორც ქართველებმა (მეგრელებმა) მაჰმადიანობა არ მიიღეს. საბოლოო ჯამში, აფხაზეთის მთელი მოსახლეობიდან დაახლოებით მესამედზე მეტი მაჰმადიანი იყო [6, 146].

XIX ს-ში და XX ს. დამდეგს, აფხაზეთში ქრისტიანული სარწმუნოების აღდგენის პროცესში შეიმჩნევა სამი ეტაპი: I ეტაპი 1810-1830 წლებს მოიცავს; II ეტაპი 1886 წლიდან იწყება და 1917 წლამდე გრძელდება. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ II ეტაპზე, კერძოდ, 1831-1885 წლებში აფხაზეთში ქრისტიანობის გამოცოცხლება იწყება [2, 66-67].

XIX საუკუნის 70-იან წლებში, აფხაზეთსა და სამურზაყანოში, ხუთი-ექვსი ძველი ეკლესიის გარდა, სხვა დანარჩენი ხის იყო. სოფელ ბესლახუბაში (აფხაზეთი) “ქვის ეკლესია სასიამოვნო კონტრასტს ქმნიდა” (7, 3). ამ პერიოდში, ქვის ეკლესია გხვდება სამურზაყანოს სოფელ საბერიოში, რომელიც მცხოვრებთა რაოდენობით ერთ-ერთი დიდი სოფელი იყო (8, 2). აღმოსავლეთ საქართველოსაგან განსხვავებით, დასავლეთ საქართველოში ხის ეკლესიების მშენებლობა ფართოდ იყო გავრცელებული, რასაც ხელს უწყობდა ერთი მხრივ, საამშენებლოდ გამოსადეგი ქვის უკმარისობა, ხოლო მეორე მხრივ, საუკეთესო ჯიშის ხე-ტყის სიუხვე.

კავკასიაში ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების ყოველწლიური ანგარიშებიდან ჩანს, რომ **1862-1863 წწ.** სამურზაყანოში სულ **16** ეკლესია ფუნქციონირებდა. ესენია: ოქუმის წმ. გიორგის; ოქუმის მეორე, მუხურის მთავარანგელოზის სახელობის; თავილონის ღვთისმშობლის მიძინების; ნაბაკევის წმ. გიორგის სახელობის, თავად დ. შერვაშიძის სახსრებით აშენდა **1854** წელს; დიხაზურგის ასევე წმ. გიორგის; ჭუბურხინჯის მაცხოვრის სახელობის; ბარლების წმ. გიორგის; ბედიის ღვთისმშობლის მიძინების; ფახულანის მთავარანგელოზის; ჩხორთოლის წმ. გიორგის სახელობის; გუდავის ასევე წმ. გიორგის; გალის წმ. გიორგის სახელობის; საბერიოს პირველი, ღვთისმშობლის ტაძრად მიყვანების სახელობისა; საბერიოს მეორე, წმ. ნიკოლოზის სახელობის და ბოლოს, რეჩხის ეკლესია, უცნობია ვისი სახელობისაა. მთავარია, ყველა ჩამოთვლილი ტაძარი **XIX** საუკუნის **I** ნახევარში აშენდა, ძირითადად მრევლის შემოწირულობით, ნაბაკევის წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიის გამოკლებით, რომელიც თავადმა დ. შერვაშიძემ საკუთარი ხარჯებით ააშენა. მაგრამ ყველა ძირეულ რეკონსტრუქციას საჭიროებდა და აუცილებელი საეკლესიო ნივთების სიმცირეს განიცდიდა [9, 88-91].

ირკვევა, რომ სალოცავები ძირითადად ადგილობრივი მოსახლეობის სახსრებით შენდებოდა. ამ ორი წლის წინ, განვიზრახეთ ოქუმში ახალი ქვის ეკლესიის აშენება; ეკლესიის მშენებლობა პირველად მარჯვედ მიდიოდა, მაგრამ რა გაიგეს გლეხებმა თავადები შემწეობას არ აძლევენ ეკლესიასო, იმათაც გადაწყვიტეს დღეის შემდეგ ეკლესიისათვის კაპიკსაც არ გადავიხდითო. დროა ჩვენმა თავადებმაც ხელი გამოიღონ და გლეხებთან ერთად იყვნენ ქვეყნის საჭიროების უღელში, სკოლა-ეკლესიის საქმეში მაინც [10, 3].

ეკლესიების მშენებლობა სამურზაყანოში, **XIX** საუკუნის **70-**იან წლებში სწრაფი ტემპით გაიშალა. ამავე დროს (**60-**იან

ნლებში) აფხაზეთში კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოება გააქტიურდა, რომელიც სამურზაყანოში განსაკუთრებით აქტიურად მოღვაწეობდა. „ამ საზოგადოების საქმიანობის ნაკლი ის იყო, რომ მის მიერ დაარსებული სკოლების მთავარი მიზანი, გაეცვრცელებინა მაჰმადიან აფხაზებში ქრისტიანული სარწმუნობა, მხოლოდ ნილაბი იყო. ნამდვილად კი ეს სკოლები მოწოდებული იყო ადგილობრივ მკვიდრთა მომავალი თაობა ცარიზმის ერთგულებით აღჭურვილი აღეზარდათ“ [11, 16]. ფაქტია, საზოგადოების ანგარიშები პირველხარისხოვანი წყაროა, აფხაზეთის მოსახლეობის სულიერი მრწამსის შესასწავლად. მაგ., 1908-1909 წლებში აღნიშნული საზოგადოების ანგარიშის ცნობით, აფხაზები ეკლესიებში იშვიათად დადიოდნენ. ბედნიერ გამონაკლისად ოჩამჩირისა და ბედიის სამრევლოები ითვლებოდნენ, სადაც მცხოვრებნი საეკლესიო ღვთისმსახურების შესრულებას უკეთესად მისდევდნენ [12, 23].

ცხადია, სამეგრელოსთან სამურზაყანოს ორგანულმა კავშირმა იხსნა იგი უმძიმეს ჟამს - თურქეთის ბატონობისას და შეუნარჩუნა ქრისტიანული მრწამსი. „სამურზაყანოელებმა აფხაზებზე ძლიერი გავლენა მოახდინეს და შეძლებისდაგვარად ცდილობდნენ მათში ქრისტიანობა განემტკიცებინათ. ამით აიხსნება, რომ კოდორის ხეობაში მოსახლე აფხაზები, სამურზაყანოელებთან ერთად, უკეთესი ქრისტიანები იყვნენ, ვიდრე გუდაუთელები“ [13, 162]. ინტერესმოკლებული არ იქნება აღინიშნოს, რომ პირველი სასულიერო სასწავლებელი სამურზაყანოში, 1851 წ. ს. ილორში დაარსდა, იმხანად მღვდელ-მონაზონ ალექსანდრეს (ოქროპირიძე) მიერ [14, 11], ისევე როგორც, აფხაზეთში სკოლა პირველად სოფელ ოქუმში (სამურზაყანო) 1851 წელს დ. მაჭავარიანის თაოსნობით გაიხსნა [15, 169].

ცნობილია, რომ რუსეთის მთავრობას განზრახული ჰქონდა აფხაზეთი რელიგიურად და პოლიტიკურად საქართველოსთვის ჩამოეცილებინა. ამ მიზნის მისაღწევად ისინი გარუსების პოლიტიკას ატარებდნენ და ყოველივე ქართულს სდევნიდნენ. „რუსეთის მმართველმა წრეებმა კარგად იცოდნენ, რომ არც მხარის კოლონიზაცია, არც ერთი ერის მეორეზე გადაკიდება ცარიზმის მიზნებს დაპყრობილ ერებისადმი ისე არ გაამართლებდა, როგორც ამ ერის ენის განდევნა სკოლიდან, ეკლესიიდან, სახელმწიფო დაწესებულებიდან, მწერლობიდან, რადგან მშობლიური ენა განათლების ერთ-ერთი უძველესი იარაღია“ [16, 12].

XIXს. დასასრულს, ოჩამჩირეში, ოქუშში და სხვაგან წირვა-ლოცვა უმეტესად სლავურად სრულდებოდა. თ. სახოკია წერდა: „ოჩამჩირესა და ოქუშში არიან მაინც ისეთნი (ასში ერთი), რომელთაც სლავური წირვა-ლოცვის ესმით რამე, მაგრამ სამურზაყანოს სოფლებში მღვდლების უმრავლესობა, რომ სლავურად სწირავენ! მაგ., სამურზაყანოს სოფელ გუდავაში ეს ერთი წელიწადია, მღვდელ-დიაკვანი სლავურად ასრულებენ ეკლესიაში მსახურებას. მრევლს, რა თქმა უნდა, არაფერი ესმის, მაგრამ უნებურად ემორჩილება ბედს. ბოლოს, სულაც აიღეს ხელი ეკლესიაში სიარულზე“ [17, 119-120].

სოხუმის ეპარქიას 1885 წლიდან 1917 წლამდე რუსი ეპისკოპოსები მართავდნენ, რომლებიც აფხაზთა გარუსებისა და ქართველებთან დასაპირისპირებლად, ძალ-ღონეს არ ზოგავდნენ. ამისათვის „განგებ ინიშნებოდნენ ეგზარქოსებად ისეთი პირები, რომელთაც ქართველი ხალხი, ქართული ენა, ქართველი ერის კეთილდღეობა“ სძულდათ [18, 210]. აღსანიშნავია, რომ XIX საუკუნის 90-იან წლებში, რუსეთის მთავრობას განზრახული ჰქონდა აფხაზეთში მისიონერები გაეგზავნა და კრებულთა რიცხვი გაემრავლებინა, მაგრამ ამ

სამღვდელოთ უნდა სცოდნოდათ აფხაზური ენა, სინამდვილეში რუსული ენის გავრცელება ეცადათ [19, 17].

ნ. დურნოვო სამართლიანად შენიშნავდა, რომ განსაკუთრებით 1885 წლიდან ცდილობდნენ ოსებისა და აფხაზების ქართველებზე მისისინებას. ...ისიც კი მოიფიქრეს, რომ სამურზაყანოში განსაკუთრებული სამურზაყანოული ენა შემოეღოთ. სამურზაყანოს ეკლესიებში რუსი ხუცესები ჩააყენეს. ამ საქმეში განსაკუთრებული ღვაწლი გასწია მცირე განათლების მქონე რუსმა ეპისკოპოსმა არსენიმ [20, 76]. ასე გაგრძელდა მანამ, სანამ სოხუმის ეპარქიას სათავეში არ ჩაუდგა არქიეპისკოპოსი კირიონ II (საძაგლიშვილი, შემდეგში საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი 1917-1918წწ). „უსაღმდეგოესობა კირიონმა სამურზაყანოს ქართულ (მეგრულ) მოსახლეობასთან ქართულ ენაზე განაახლა ღვთისმსახურება და ხალხმაც დაიწყო ეკლესიაში სიარული“ [20, 76]. ამის შემდეგ, სოხუმის საეპარქიო მთავრობამ სხვა ზომებს მიმართა. მათ განიზრახეს ილორის წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია, აფხაზეთ-სამეგრელოს ეს დიდებული სალოცავი, რუს დედათა მონასტრად გადაეკეთებინათ. „ბევრი ჭაპანწყვეტის შემდეგ ვერ გარდაქმნეს იგი რუსულ მონასტრად“ [21, 2]. ისლა დარჩენოდათ ემტკიცებინათ, რომ ილორელები აფხაზები იყვნენ და მათთვის საჭირო იყო აფხაზი მღვდელი. ამ განზრახვაზეც სოხუმის ეპისკოპოს სერგის ხელი ააღებინეს, ვინაიდან ილორში არ იყო არცერთი ოჯახი, რომელიც აფხაზურ ენაზე საუბრობდა. საქმე იმაშია, რომ ილორი სამურზაყანოს ეკუთვნოდა, მაგრამ რუსის ადგილობრივმა მთავრობამ ის მიაწერა კოდორის საადმინისტრაციო ნაწილს. ამით გარუსების პოლიტიკის გამტარებელთ სურდათ სარწმუნოებრივი ცენტრი, როგორც იყო ილორი, რომელიც მლოცველებს მთელი დასავლეთ საქართველოდან იზიდავდა, „სამეგრელოსათვის მოეშორებინათ და

ამ მხარეში ქართველი ეროვნების განმტკიცებისათვის ხელი შეეშალათ” [22, 2]. გარდა ამისა, ილორის მდიდარი ეკლესიის ქართველებისათვის წართმევით და რუსულ მონასტრად გადაკეთებით, ცდილობდნენ ამ გზით ეკლესიის ქონება მიეთვისებინათ, რომელსაც ფულად 50 000 მანეთი და საეკლესიო ნივთებადაც 100 000 ჰქონდა [23, 3].

ილორის ეკლესიის შემოსავლებით XIX საუკუნეში, აფხაზეთის სხვადასხვა კუთხეში უკვე ექვსი ეკლესია იყო აგებული. „ასეთი სახელგანთქმული სალოცავი, უეჭველია მამულებითაც მდიდარი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ როგორც ყველა სხვა ეკლესიას, ამასაც ჩამორთმეული აქვს მთელი ქონება” [24, 2].

ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 10-იანი წლებისთვის, უნდოდათ ბედიის (სამურზაყანო) დიდებულ ტაძარში, მონაზვნური ცხოვრების განახლება და ქართველი ბერების დასახლება, მაგრამ „ამ საქმეს ხელს უშლიდნენ გარუსების მიმდევარნი, რომლებსაც უნდოდათ ისიც რუსების მონასტრად გაეხადათ. იმ რიგადვე, როგორც ფსირცხა (ახალი ათონი), ბიჭვინთა, დრანდა და მოქვი” [25, 30]. XIX საუკუნის დასასრულისთვის, კიდევ გამოგზავნეს ორი ბერი ბედიის მონასტრისათვის ადგილის დასათვალიერებლად და ადგილობრივი პირობების გასაცნობად. „გამოგზავნილებმა დაათვალიერეს ბედიის ტაძრის ადგილმდებარეობა და ძალიან მოიწონეს. გარშემო დასახლებულ 30 კომლ გლეხებს განაჩენი შეატყობინეს, რომლის ძალით ესენი ვალდებულნი არიან მომავალ მონასტერს დაუთმონ თავიანთი სამოსახლო ადგილები, თვითონ კი აიყარნენ და სხვაგან დასახლდნენ” [26, 3].

შეუძლებელია ნ. ბერძენიშვილი არ გაგვახსენდეს, რომელიც წერს: „ეხლა ანაკოფიის ტერიტორიაზე მშვენიერი ახალი ათონია – თვალის წარმტაცი სილამაზის კურორტი. აქვე მოჩანს ჩვენი გაქრობის მიზნით ანაგები მონასტერი, XIX ს. მიწურულს, რომ ცარიზმის ჯამაგირში მყოფმა ბერებმა

დააარსეს. მაგრამ გძაგს კაცს ყველაფერი ეს, რადგან იცი, რომ აქ ის სული ტრიალებს, რომელიც საქართველოს გაქრობას მიზნად ისახავდა” [27, 298-299].

ილორის წმინდა გიორგის ეკლესია თავისი სიძლიერით დღესაც განთქმულია. ილორის ხატის სასწაულები საყოველთაოდ ცნობილია, მაგრამ „საკვირველი ის იყო, რომ მაჰმადიანი აფხაზიც კი - ილორის ხატსა ფულით, თუ საკლავით ყოველწლივ იხსენიებდა. ეს იმით აიხსნება, რომ წინათ მთელი აფხაზეთი ქრისტეს რჯულს აღიარებდა და მაშინდელი სიმტკიცე რჯულისა აქამდე კიდევ არ არის აღმოფხვრილი” [28, 2]. მლოცველების სიმრავლის გამო, XIX საუკუნის 10-იან წლებში, თვით ეკლესიასთან კარგა მოზრდილი სასტუმრო აუგიათ, რადგან მლოცველები შორიდან მოდიან და იქ სალოცავად ხშირად რამდენიმე დღეს რჩებიან. ზოგჯერ სასამართლოც მომჩივან-მოპასუხეს ილორს გზავნის წმ. გიორგის ხატზე დასაფიცებლად [29, 3]. მაგრამ ამ ხატის წინაშე კრძალვა და შიში იმდენად დიდი ყოფილა, რომ მტრები უფრო ადრე შერიგდებოდნენ, ვიდრე ხატამდე მივიდოდა საქმე [30, 67].

უეჭველია, რომ ქართველ ხალხში წმინდა გიორგის კულტის განდიდებას უძველესი ტრადიცია აქვს. ის ყველგან ერწყმის ქრისტიანობას. „წმინდა გიორგი იყო და არის ერთერთი საფუძველი, რომელიც ქართულ მენტალობას ასაზრდოვებდა და ასაზრდოებს“ [31, 5].

1868-1920 წლებში, სამურზაყანოში წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესიები მრავლად იყო, ესენია: ბარლების, გალის, გუდავის, ნაბაკევის, სანავარდოს, საბერიოს პირველი და მეორე წმ. გიორგის ეკლესიები, ფოქვეშის, ჩხორთოლის და ილორის [32, 147]. ნიშანდობლივია, რომ ილორის წმ. გიორგის ეკლესია XX საუკუნის 80-იან წლებშიც მოქმედი იყო. თუმცა მლოცველებს გამოაშკარავების ეშინოდათ და „დიდი ხანია არ მოჰყავთ სამსხვერპლო „სალმრთო“ ხარი,

მაგრამ აქ შეიძლება ნახოთ ცხვარი, თხა, ბატკანი, ზოგჯერ ხარიც კი – რომელიც მათ შესაწირავად მოუყვანიათ” [33, 3].

აფხაზ-ქართველთა კონფლიქტის შემდეგაც არ მოპკლება ილორის ეკლესიას მზრუნველი ხელი, მაგრამ მაინც სავალალო მდგომარეობაშია. სამურზაყანოში ბევრგან მიმდინარეობს ეკლესიების აღდგენა თუ მშენებლობა, რაც ძირითადად ადგილობრივი მოსახლეობის სახსრებით ხორციელდება. შეიძლება ითქვას, რომ აქ ეკლესიების მშენებლობა და განახლება ტრადიციად მოსდგამთ. გასახსენებლად ღირს ის ფაქტიც, რომ 1917 წლისთვის აფხაზეთში „სულ 23 სამრევლო იყო, თუ არ მიემატებათ სამოცამდის ქართველთა სამრევლო სამურზაყანოში” [34, 3]. გარდა ზემოაღნიშნული წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიებისა, აქ იყო ოქუშის ღვთისმშობლის ტაძრად მიყვანების, ბედიის პირველი, თაგილონის ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესია, ოტობაის ღვთისმშობლის, საბერიოს პირველი ღვთისმშობლის სახელობის, გალის მეორე ღვთისმშობლის მიძინების, ჭუბურხინჯის ამალეების ხის ეკლესია, დიხაზურგის აღდგომის ეკლესია. დანარჩენები სხვადასხვა წმინდანების სახელობისაა: მაგ., მუხურის მთავარანგელოზის სახელობის, ბედიის მეორე ანდრია მოციქულის სახელობის, ცხირის პეტრე-პავლეს ეკლესია და ა. შ. [35, 166-171]. 1906-1907 წლებში, მათ მიემატა ბედიის მეორე მაცხოვრის შობის ეკლესია ზედმიწერილი მოციქულ ანდრიას ეკლესიათი, რომელიც აზნაურმა ზვამბაიამ ააშენა, ფახულანის ხის ეკლესია მიქაელ და გაბრიელ მთავარანგელოზების სახელობის და სხვა. ზოგიერთი ხის ძველი ეკლესია ქვით შეცვალეს [36, 41-48].

სამურზაყანოს ეკლესია-მონასტრების სიმრავლეს ტოპონიმური მასალაც ადასტურებს, კერძოდ, სოფელ საბერიოში ადგილი ნაეკლესიარი – აქ შარვაშიძეს ეკლესია ჰქონდა. სოფელ ხუმუშქურში ყოფილა ანჯაფარიძის ეკლესია. სოფელ ზე-

ნი, ჭუბურხინჯში ყოფილა წმინდა ნინოს სახელობის ზენის ეკლესია, სოფელ გუდავასში — წმინდა ბარბარეს სახელობის ეკლესია, ზემო ბარდების სასოფლო გამგეობაში არის ადგილი — ნასაყდრალი და სხვა [37, 22; 40; 75].

საბოლოოდ, უნდა ითქვას, რომ სამურზაყანოს კულტურის ძეგლების მიმოხილვამ ნათელი მოჰფინა სამურზაყანოელთა კონფესიურ კუთვნილებას. შესაძლოა მათ შორის იყვნენ მაჰმადიანებიც, მაგრამ იმდენად უმნიშვნელო რაოდენობით, რომ სერიოზულ მნიშვნელობას ვერ მივანიჭებთ. XIX საუკუნის არა მარტო სამურზაყანოელები განმტკიცდნენ მართლმადიდებელ სარწმუნოებაში, არამედ „ველური აფხაზები, რომელთა შორის უნინ საშიში იყო მოგზაურობაც, ისე მოარბილა ქრისტეს სწავლა-მოძღვრებამ, რომ ისინი ქრისტეს სწავლა-მოძღვრების მქადაგებელთ დიდი სიხარულით და თანაგრძნობით ეგებებიან ” [38, 7]. სწორედ, აფხაზები ამხედრდნენ რუსეთის ეკლესიის სინოდის წინააღმდეგ (XX საუკუნის დასაწყისში), რომელმაც გადაწყვიტა სოხუმის ეპარქია ჩამოეცილებინა საქართველოსათვის და შავი ზღვისპირეთის ეპარქიისათვის შეეერთებინა. ამ დროს აფხაზები თავიანთ პოზიციას ასე გამოხატავდნენ: „სარწმუნოებრივ ინტერესთა დაცვის გამო, გთხოვთ არ გაგვთიშოთ, არ გამოგვყოთ ძველთაგანვე არსებული წყობილებიდან, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში საქართველოსა და აფხაზეთის ისტორიული და კულტურული ცხოვრების მიერ არის შექმნილი“ [39, 61]. საქმე იმაშია, რომ აფხაზ-ქართველთა პოლიტიკური და სარწმუნოებრივი ერთობა მრავალ საუკუნეს მოიცავს და „შეუძლებელია ახლა გადავუხვიოთ ამ ისტორიულ გზას, ხალხის ცხოვრების ჩარხი უკუღმა დავატრიალოთ. თუ ხალხს ავინყდება ან ბუნდოვნად აქვს წარმოდგენილი ქართველთა და აფხაზთა დიდი სარწმუნოებრივი კავშირის ტრადიცია, ჩვენი მოვალეობაა მოვაგონოთ იგი, ვინაიდან არ შეიძლება

შევწყვიტოთ კავშირი ხალხის წარსულ ისტორიასთან. პირიქით, ახალი უნდა დავაშენოთ იმ საძირკველზე, რომელიც მრავალი საუკუნეების განმავლობაში დიდი შრომით და მეცადინეობით ხალხს ჩაუყრია თავის ცხოვრებაში” [25, 32].

რელიგიური ექსპანსიის გამტარებლებმა უნდა იცოდნენ, რომ „მოქვი, ანაკოფია, ბედია, ლიხნი, ბიჭვინთა თუ სხვა, ხომ ყველა ქართველ მოძმეებთან უმჭიდროეს თანამშრომლობაში შექმნილი ძეგლებია და ამ ისტორიული თანამშრომლობის მონუმობანი... ყველაფერი ეს უნდა უარყოფილ იქნეს... ეს ხომ საკუთარი კულტურული თავის უარყოფაა, მაგრამ საკუთარი წარსულის ასეთ უპატივცემლობას მთელი ხალხი როგორ გამოიჩინს” [40, 286].

**RELIGIOUS SITUATION, AND CHURCHES AND
MONASTERIES IN
SAMURZAKANO IN THE 19TH AND 20TH CENTURIES**
Summary

17 th and 18th cc. were difficult times for Abkhazeti: it fell under the influence of Turks that had conditioned spreading of Islam, especially among noblemen. the Turk occupants found their allies in the latter. The Larger part of the population, mainly peasants, was Christian. Finally, the region where the Catholicos of west Georgia ("Abkhazeti") had his residence, was turned into the Less Christianized region. Organic links with the province of Samegrelo assisted Samurzakano to preserve its Christian orientation under the yoke of Turks. In its turn, population of Samurzakano significantly influenced Abkhazians: as far as possible they tried to strengthen Christian belief in them.

In the 70s of the 19th c. construction of churches was promoted at a Large scale in Samurzakano. In 1862-1863 there functioned 16 churches in the region, built by donations of the congregation. At the same period 16 priests carried out their activities in Samurzakano. Each citizen was

an Orthodox Christian. In former times a very small number of Muslims (some 21 persons) Lived in the region, but the number is negligible and therefore one can not attach any importance to it.

The government of Russia planned to detach Abkhazeti from Georgia both from the religious and political point of view. they followed the Russification policy to score the goal: everything Georgian was pursued. the above policy resulted in stationing of the Russian priests in Samurzakano churches. They attempted to turn the Georgian monastery of St. George of Ilori into the Russian one. The same attitude was observed towards Bedia, Psirtskha (New Athos), Bichvinta, Dranda and Mokvi. Fortunately, the religious expansion of Russia in Samurzakano was a total failure.

Recently, reconstruction of the Okumi church of the Mother of God is going under way in Samurzakano. The work is promoted by joint efforts of the Georgians and Abkhazians. The fact testifies to the unaltered tradition of deep religious relations between the two peoples.

დამონმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. საქართველოს საკათალიკოსო ეკლესიის მოკლე ისტორია, შედგენილი დეკანოზ მელ. კელენჯერიძის მიერ, ქუთაისი, 1918.
2. როგავა გ., რელიგია და ეკლესია აფხაზეთში XIX საუკუნის დამლევს და XX საუკუნის დამდეგს, ჟურნალი „რელიგია“, 1997, №7-8-9.
3. "Черноморский вестник", 1900, #44.
4. Гавриил епископ Имеретии, Обзорение абхазских и самурзаканских приходов, из журнала “Православное обозрение”, 1868.
5. Мачавариани Д., Бартоломей И. Нечто о Самурзакани, Записки Кавказского отделения императорского русского географического общества, 1864, кн. VI.
6. გასვიანი გ., აფხაზეთი – ძველი და ახალი აფხაზეთი, თბ., 1998.

7. გაზეთი "Кавказ", 1869, №13.
8. გაზეთი "Кавказ", ,1869, №14.
9. Отчет общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1862 гг., Тиф., 1865.
10. გაზეთი „ივერია“, 1895, №53.
11. ცაიშვილი ს., პეტრე ჭარაია, სოხუმი, 1953.
12. Отчет общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1908-1909 гг., Тиф., 1910.
13. ლეკიშვილი ს., კავკასიაში ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოება სამურზაყანოელთა ეროვნული ვინაობის შესახებ, ჟურნალი „ჯვარი ვაზისა“, 1995, №1.
14. როგავა გ., სასულიერო განათლება აფხაზეთში (XIX საუკუნე), ჟურ. „მნათობი“, 2000, №7-8-9.
15. ძიძარია ა., XIX ს. ქართველი მოღვაწეები აფხაზეთის შესახებ, ჟურ. „მნათობი“, 1962, №7.
16. ხუნდაძე ტ., ცარიზმის საგანმანათლებლო პოლიტიკა საქართველოში, თბ., 1939.
17. სახოკია თ., პროვინციის ცხოვრება, ჟურ. „მოამბე“, 1895, №№11.
18. ნიკოლაძე ე., საქართველოს ეკლესიის ისტორია, ქუთაისი, 1918.
19. ახალი ამბები და შენიშვნები, ჟურნალი „მწყემსი“, 1890, №15-16.
20. დურნოვი ნ., ქართული ეკლესიის ბედი, ჟურნალი „განთიადი“, 1990, №11.
21. გაზეთი „საქართველო“, 1918, 13 იანვარი.
22. გაზეთი „საქართველო“, 1918, 31 იანვარი.
23. გაზეთი „საქართველო“, 1917, №28.
24. გაზეთი „ივერია“, 1889, №144.
25. ხელაია ა., ბედიის ტაძარი, ნაშრომი დაცულია კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში, გამო-

- უქვეყნებელია. მომანოდა ისტორიის დოქტორმა, პროფესორმა ბ. ხორავამ, რისთვისაც მადლობას ვუხდით.
26. გაზეთი „ცნობის ფურცელი“, 1896, №65.
 27. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. 1, თბ., 1964.
 28. გაზეთი „ივერია“, 1890, №165.
 29. გაზეთი „კოლხიდა“, 1911, №140.
 30. ბერულავა კ., აფხაზეთის ისტორიული ადგილები, თბ., 1951.
 31. სირაძე რ., წმინდა გიორგი და საქართველო, გაზეთი „ახალი ქართული გაზეთი“, 1998, 23 ნოემბერი.
 32. გამახარია ჯ., რატომ ითხოვს ხალხი ეკლესიების აღდგენას, ჟურ. „რინა“, 1990, №1.
 33. გაზეთი "Советская Абхазия, 1981, 3 ოქტომბერი.
 34. გაზეთი „საქართველო“, 1917, №145.
 35. Отчет общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1888 гг., Тиф., 1889.
 36. Отчет общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1906-1907 гг., 1909.
 37. კვაშილავა ი., რვ. 1-2, თბ. 1999. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ონომასტიკის სამეცნიერო კვლევით ცენტრის მასლები.
 38. აფხაზეთის დრანდის განახლებული ძველი ტაძრის კურთხევა იმერეთის ეპისკოპოსის ყოვლად სამღვდელო გაბრიელისაგან და მისი უკანასკნელი სიტყვა აფხაზეთის სამწყსოსადმი, ჟურნალი „მწყემსი“, 1886, №30.
 39. ვარდოსანიძე ს., რელიგიური ექსპანსია აფხაზეთში გრძელდება, დილის გაზეთის დამატება, გაზეთი „სათანჯო“, 1999, 23 ივლისი.
 40. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. III, თბ., 1966.

ისტორიული სამურზაყანოს ძველი საცხოვრებელი ნაგავობანი

საცხოვრებელი სახლი, რომელშიც აკუმულირებულია ადამიანის მატერიალური მოთხოვნილებანი თუ სულიერი სამყარო, მრავალრიცხოვანი ობიექტური მონაცემების შემცველია და იქ, სადაც წერილობითი წყაროები დუმან, არქიტექტურული ძეგლების კოდების ახსნით შესაძლებელი ხდება მათი შემქმნელი საზოგადოების სოციალური სტრუქტურის გახსნა, რაც ამ ძეგლებს სარწმუნო პირველწყაროს მნიშვნელობას ანიჭებს [56, 5].

ცნობილი ფაქტია, რომ ამა თუ იმ ხალხში გამომუშავებული და საცხოვრებელი ბინის ესა თუ ის სახე როდია შემთხვევითი გარემოების შედეგი ან აღმშენებლის კაპრიზული გემოვნების ნაყოფი, არამედ საცხოვრებელი ბინის ტიპები, როგორც მატერიალური კულტურის სხვა ობიექტებიც, ემორჩილებიან თავის განვითარების გზაზე, იმავე საემანსიპაციო პროცესს, რომელსაც ბუნების ექსტენსიური და ინტენსიური ბატონობის წინააღმდეგ, ადამიანი თავისი ბრძოლის დროს ქმნის. რამდენადაც ბინა-სახლი მოვლენათა ასეთ კატეგორიას ეკუთვნის, ცხადია იგი მაჩვენებელია ხალხის კულტურული მდგომარეობისა და კულტურული დონის და მისი ხასიათის უტყუარად გამჟღავნებული სარკეა [62, 137]. შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ საცხოვრებელი ბინის ტიპი, მატერიალური კულტურის სხვა ობიექტებთან შედარებით, უფრო გამძლე და კონსერვატიული მოვლენაა ხალხთა ცხოვრებაში, ისევე როგორც საოჯახო ყოფა საზოგადოებრივი ცხოვრების ერთ-ერთ ყველაზე კონსერვატიულ ელემენტს წარმოადგენს, სადაც გაცილებით გვიან აისახება სოციალური სტრუქტურის ცვლილებები, ვიდრე საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სხვა ფორმებში [26, 103].

ქართველ გლეხს ყოველთვის უყვარდა ბუნება და ცდილობდა თავისი გზა და საცხოვრებელი ორგანულად შეერწყა გარემოსთან. ქართული ხალხური ტრადიციული საცხოვრებელი სახლის ყოველი ნაწილი, საერთო სილუეტებიდან დეტალამდე, დიდი გემოვნებით და სიყვარულით იყო შესრულებული. ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისათვის დამახასიათებელი მხატვრული სახის სიმართლე, დეკორატიული შემოსვის ერთიანობა ფუნქციონალურ დანიშნულებასთან, სიმკაცრე და ლაკონურობა... ამიტომაც სოფლის საცხოვრებელი სახლი თითქოს ბუნებას ერწყმის, მთელი გარემოს განუყოფელ ნაწილად იქცევა [40, 71], რაც დღესაც ალტაცებას იწვევს რაციონალური დაგეგმარებით, გარეგნული ფორმის მაღალმხატვრული გადაწყვეტით და ლანდშაფტთან ორგანული შერწყმით.

საქართველოს მხარეებს შორის, ბუნებრივი გარემოცვისა და მიკროკლიმატური ფაქტორების მკვეთრი განსხვავება, რომელიც გამოწვეულია გეოგრაფიული კონტრასტული პირობებით, უძველესი დროიდან ადამიანისათვის სხვადასხვაგვარ საცხოვრებელ გარემო პირობებს ქმნიდა, შესაბამისად, განაპირობებდა განსხვავებული ტიპის საცხოვრებელთა წარმოშობასა და განვითარებას. თუ საქართველოს ქვის ხუროთმოძღვრების კლასიკურ ქვეყნად მივიჩნევთ, რომელსაც საშენი და მოსაპირკეთებელი ქვების მარაგითა და მრავალფეროვნებით, ყოფილ საბჭოთა კავშირში ერთ-ერთი პირველი ადგილი ეჭირა [32, 63], ხის მასალა, ნაგებობათა მშენებლობაში არანაკლებ არის გამოყენებული, ოღონდ განსხვავება მისი გავრცელების არეალშია.

ბუნებრივ საწარმოო ძალთაგან თითქმის ყველაზე ადრე ხე ჩააყენა ადამიანმა თავის სამსახურში, რომლის სხვადასხვა სახით გამოყენებამ დიდად შეუწყო ხელი ტექნიკის საერთო განვითარებას, პროგრესს [28, 3]. საცხოვრისის აგებამ და ერთ

ადგილზე თუნდაც დროებითმა დამკვიდრებამ, კაცობრიობის ისტორიაში უდიდესი როლი ითამაშა. საცხოვრისმა ძირეულად შეცვალა ადამიანის ფსიქიკა, მისი სივრცითი შეხედულებები, სოციალურ-ეკონომიკური პირობები. მან ადამიანი გარკვეული კუთხით გარესამყაროსგან გამოაცალკევა, შეუქმნა მიკროგარემო, რითაც მისი ალქმითი პროცესები სხვა კუთხით წარმართა. საცხოვრებელ ნაგებობას თავად ადამიანმა დააკისრა ურთულესი ფუნქცია. როცა კი მან სამყოფი აიგო, კერა გამართა, ერთ ადგილზე დამკვიდრდა, მაშინ დაიწყო ცხოვრება ამ სიტყვის სრული გაგებით. მას შემდეგ იქცა ჭერი ცის სიმბოლოდ, ხოლო იატაკი - დედამიწისა, მას შემდეგ მიენიჭათ კედლებს ზღვარის ფუნქცია (ის, ვინც შიგნით ცხოვრობდა „შინაური“ იყო, ხოლო ვინც გარეთ – „გარეული“). მას შემდეგ იქცა კერა უწმინდეს ადგილად, მას შემდეგ დედაბოძში ფუძის ანგელოზმა დაივანა და სხვა [15, 207-208]. ამგვარად, საცხოვრისმა მიანიჭა (არაცნობიერად) სამყაროს სივრცითი აზრი და საკუთარი სტატუსიც დაიმკვიდრა.

შეიძლება ითქვას, საცხოვრისის ცენტრი არის კერა, რომელიც ჩვენს წინაპრებს, როგორც მრავალი სხვა ხალხების წინაპრებსაც, წმინდად, საღვთოდ მიაჩნდათ. „ოჯახი დაგევისოს“, „კერა გაგინელდეს“ - ეს დღესაც უდიდესი წყევლაა, უწინ ხომ არა თუ მარტო წყევლა იყო, არამედ შეუნდობელი დანაშაულიც. თუ კერა ჩაქრებოდა, ოჯახიც ქრებოდა, თუკი საცხოვრისი ცხოვრობდა, კერაც მუდმივად ენთო. კერის პირას დღესაც ზოგიერთთაგან ჩვენში სრულდება რიტუალი, როდესაც ოჯახის უფროსი ახალი წლის დღეს ცეცხლში ატკაცუნებს ნედლ წნელებს და ყოველ გატკაცუნებაზე ღვთისგან ვენახის სიუხვეს, პურის, საქონლის და სხვა სიკეთეს ითხოვს [8, 33]. კერა ჩვენში დიდ სიწმინდედ ითვლებოდა და მტრობის დროს კერის დანგრევა უდიდეს შეურაცხყოფად მიაჩნდათ. მეგრული სალოცავების ერთ ნაწილში და განსა-

კუთრებით ფუძის სალოცავში – „ფუძემ ოხვამერში“ კერის თაყვანისცემის საყურადღებო წესებია მოცემული [41, 326-327]. რაც შეეხება ფუძის ანგელოზს, მაგ.: აფხაზები по окончании постройки жилища в нем устраивалось моление владычице земли - Адгыл дедупал (Адгыл дедупал), ибо у абхазов существовало поверье о том, что каждый земельный участок имеет своего духа-покровителя [4, 41].

კოლხეთის ბუნებრივი პირობების თავისებურება, მდიდარი ტყის საფარი ხით ხურობის მრავალფეროვანი დარგების განვითარების კარგ საფუძველს წარმოადგენდა. აფხაზეთის ფიზიკურ-გეოგრაფიულ პირობებთანაა დაკავშირებული დიდი ტყიანობა. მისი ტერიტორიის ნახევარზე მეტი (58,5%) დაფარულია ტყითა და ბუჩქნარით. ტყიანობის მხრივ გალის (ყოფილი სამურზაყანოს), სოხუმისა და ოჩამჩირის რაიონები გამოიყოფა, ხოლო ტყიანობის მაჩვენებლებით, აფხაზეთს ერთ-ერთი პირველი ადგილი უკავია საქართველოში [27, 132]. თ. სახოკიამ ტყის სიუხვით განსაზღვრა სამურზაყანოს მოსახლეობის განთავსების თავისებურება. თავისებურია სამურზაყანოს სოფელი, ძირეული განსხვავებაა აქაურსა და აღმოსავლეთ საქართველოს სოფელს შორის. იმ დროს, როცა ქართლის ერთმანეთზე მიყრილ სახლებს სულ მეოთხედი საათის განმავლობაში შემოუვლის კაცი, აქ მთელი ორი საათია საჭირო, რომ სოფლის ერთი ბოლოდან მეორე ბოლოში გაატანოთ. უჩვევი კაცი თუ აქ ჩავარდა, ველარც კი იფიქრებს, რომ სოფელშია. წინ ტყეა, უკან კიდევ ტყე. ორივე მხარესაც იგივე ტყე გარტყიათ. აქა-იქ ტყე გაკაფულია და სიმინდის ყანაში სამურზაყანოს სახლის ყავრული სახურავი მოჭიანს. იშვიათად ნახავთ ორ-სამ სახლს, რომ ერთმანეთისაგან ღობე ჰყოფდეს. ეხლა წარმოიდგინეთ ოთხას-ხუთასი კომლი, ხუთი ოთხკუთხი კილომეტრის სივრცე ადგილზე დაბინავებული და ეს იქნება აქაური სოფელი [48, 263-264]. სამურზაყანოელების დასახლების განსაკუთრებულ თა-

ვისებურებას სხვა ცნობებიც ადასტურებს. Жилища их расположены не группами, как в правильно устроенных деревнях, а разбросаны друг от друга на значительном расстоянии [31, 77]. უცხოელი მოგზაურების ცნობით, დასახლების ფორმა სამურზაყანოში, ისევე როგორც მთლიანად დასავლეთ საქართველოში, სამეგრელოს მსგავსია. სახელდობრ; „სამეგრელო წარმოადგენს დიდ ტყიან მხარეს, სადაც გაფანტულია სახლები. არ გააჩნიათ ქალაქი. მწყემსთა ფარეხების მსგავსად, ტყეში სახლებია“ [29, 47-49], – წერდა ჯუდიჩე მილანელი. XIX საუკუნეშიც კი, სამეგრელოს სოფლებში ძნელი იყო გზაკვალის გაგნება. ამ სოფლებს საერთო არაფერი აქვთ ველიკორუსულ სოფლებთან. აქ არ არის მთლიანი მოსახლეობა, და აღარც საერო მფლობელობა მიწისა, თითოეული მოსახლე თავისთვის ეწევა მეურნეობას, ყოველი მოსახლე განცალკევებით ცხოვრობს... სოფელი უზარმაზარ სივრცეზეა გაშლილი [13, 145]. XVII საუკუნის იმერეთის სამეფოს ელჩობის საანგარიშო მოხსენებაში, ზემოაღნიშნულზე შემდეგი ცნობებია დაცული: „იმერეთში სოფლები და დაბები, აგრეთვე თვით სოფლებსა და დაბებში სახლები ერთიმეორისაგან შორიშორს არიან დაცილებულები. გაფანტულია ბორცვებზე, დაბლობებზე, მთებს შორის და მთებზედაც... მხოლოდ მიჯრით ერთად კი არ არიან დასახლებულები, არამედ ორი, სამი, ათი და ოც-ოცი კომლი და ესენიც ერთმანეთისაგან ერთი ისრის ტყორცნის მანძილით არიან დაშორებულები. ყოველ ეზოს გარშემორტყმული აქვს ყოველგვარი ხილეული და ვაზი, ისე გეგონება, ტყეში ცხოვრობენ, არც კი მოჩანს“ [34, 169]. როგორც ჟან შარდენი შენიშნავდა, სამეგრელოში ყველა სახლი ხისაა, რადგან ტყე ყველგან ძალიან ახლოსაა და მშენებლობა იაფი ჯდება [46, 116]. ტიპიური კოლხური ტყის სიმრავლე, რაც დიდი ტენიანობის შედეგია, მაგრამ შედარებით თბილი კლიმატური პირობები საშუა-

ლებას აძლევდა აფხაზებს არ ეშენებინათ ფუნდამენტური ქვის საცხოვრებელი, თუ სამეურნეო ნაგებობანი. სახლები აქ ოდითგანვე ხის მასალისაგან შენდებოდა, წაბლის ხის მორებისაგან. არქეოლოგიური მასალის მეშვეობით გაირკვა, რომ აფხაზეთ-სამეგრელოს მთის წინა ზოლი, ახალი ქვის ხანაში დასახლებული ყოფილა. დასავლეთ საქართველოს ადრე მინათმოქმედ ტომებს, იმდროინდელი თბილი (სუბტროპიკული) პირობები საშუალებას აძლევდა ფაცხისებურ სახლებში ეცხოვრათ... ცხადია, ამგვარი სუსტი სახლები, მთის წინა ტერასებზე, სადაც უძველესი მოსახლეობის კვალია დადასტურებული, არ შემოინახა, რადგან ადგილი ჰქონდა ნი-ადაგის ხშირ გამოშრობას, რაც ხის ნაადრევ ლპობას იწვევდა. კოლხეთის დაბლობზე, სადაც მუდმივი სინესტია, ნაოხვამურსა და დიხაგუძუბაზე ხის ნაშთი შედარებით უკეთაა დაცული. სამურზაყანოს სოფელ ჩხორთოლის ნამოსახლარზე დადასტურებულია თაობების ერთ ადგილზე ხანგრძლივად ცხოვრების კვალი და არ არის გამორიცხული არქეოლოგები მშენებლობის ანაბეჭდს, ნაშთს წააწყდნენ, ანდა სხვა ნეოლითური ნამოსახლარის უძრავ ფენებში მიაკვლიონ [36, 186-187].

არქეოლოგიური მონაცემები მიუთითებს, ბრინჯაოსა და ადრე რკინის ხანაში კოლხეთში საკმაოდ მაღალგანვითარებული და დახვეწილი სამშენებლო ტექნიკის არსებობაზე, როგორცაა სახლების გადახურვის სხვადასხვა ტიპის (კონუსისებური, პირამიდისებური, კოჭისებური, წაგრძელებულ-თაღოვანი, ორფერდა) არსებობა. ნაგებობის კედლებსაც სხვადასხვა ტექნიკით (ძელების სრული ან უსრულო ჭდობით) აშენებდნენ. სამშენებლო მასალად გამოიყენებოდა სხვადასხვა ჯიშის ხე, რომლითაც კოლხეთი ძალზე მდიდარი იყო [9, 45]. ძველი კოლხეთის მკვიდრი (რომელშიც შედიოდა თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორია), იმთავითვე წნელისა-

გან აგებდა საცხოვრებელს, რასაც ძველი ბერძენი და რომაელი ავტორები: ჰიპოკრატე, ქსენოფონტე, არიანე, აპოლონიოს როდოსელი, ვიტრუვიუსი ადასტურებენ. ჰიპოკრატე (460-377 წწ. ჩვ. წ. აღ-მდე) სიტყვა “კოლხებს” არსად ახსენებს. “ფასისელები” მის თხზულებაში ან კოლხების სინონიმია, ან კრებითი სახელი ტომთა იმ ჯგუფისათვის, რომელშიაც პირველობა იმ დროისთვის კოლხებს ეკუთვნოდათ. „ხოლო ვინც ფასისში ცხოვრობს და მათ შესახებ შემდეგი მაქვს სათქმელი. ეს ქვეყანა ჭაობიანია, თბილი, წყლიანი, ტყიანი; წლის ყოველ დროს იქ ხშირი და ძლიერი წვიმები მოდის. ადამ-იანებს საცხოვრებელი ჭაობებში აქვთ და [მათი] ხისა და ლერ-წმის სახლები წყალზეა გამართული” [59, 45].

აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკა“ შეიცავს ცნობებს აიეტის სამეფო სასახლესა და სხვა დანიშნულების ნაგებობებზე, აგრეთვე საოჯახო ავეჯზეც. „როგორც კი ველი გალიეს, აიეტ მეფის ჭიშკრებს მიადგენენ, / ანაზდეულად გაფანტა ჰერამ ჯანლი, ქალაქზე ჩამოწოლილი / და შესცქეროდნენ გაოცებულნი კოლხთა მბრძანებლის მზიურ სასახლეს, / ციხეს, გალავანს, ფართო კარიბჭეს და მშვენიერი სვეტების სარტყელს. / კედლებს გარშემო რომ ევლებოდა მოჩუქურთმებულ მჭიდრო რკალადა... ეზოში იდგა სახლი და ჰქონდა ურიცხვი მტკიცე ორმაგი კარი, / ფართო ტალანის ორსავე მხარეს სამყოფელები იყო ურიცხვი. / მარჯვნივ და მარცხნივ უფრო მაღალი ორი ლამაზი შენობა იდგა / მოსასვენებელ ოთახ-სენაკთა მაღალი წყებით შემოვლებული [6, 122-123].

აღსანიშნავია, რომ ბერძნულ ცნობებთან შედარებით, რომაელი არქიტექტურის თეორეტიკოსი ვიტრუვიუსი თავის ნაწარმოებში „არქიტექტურის შესახებ“ კოლხთა შესახებ მნიშვნელოვან ცნობებს გვანვდის. კერძოდ, თუ რისგან და როგორ აგებდნენ კოლხები თავიანთ სახლებს. თავად ავტორი

მიიჩნევდა, მის მიერ აღწერილ კოლხურ სახლს უძველესი ნიშანთვისებების მატარებლად [51, 34].

მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა იმაზე, არის თუ არა ვიტრუვიუსის ტრაქტატში აღწერილი კოლხური სახლი დღემდე შემონახული ძველქართული დარბაზის ნიშანპარი? ერთი ნაწილი „კოლხურ სახლს“ დარბაზის პროტოტიპად მიიჩნევს, ტრადიციული გვირგვინით გადახურული და დარბაზის სტრუქტურა კი საფუძვლად დაედო ჯვრის ტიპის გუმბათიან ხუროთმოძღვრებას (რაც ჯერ კიდევ 1926 წ. აღნიშნა გ. ჩუბინაშვილმა). შესაბამისად, ვიტრუვიუსის ცნობა აშკარად მეტყველებს ქართული მონუმენტური ხუროთმოძღვრების წამყვანი თემის თვითმყოფადობაზე, მისი ღრმად გამჯდარი ხალხური ფესვების შესახებ [52, 202]. აღნიშნულთან დაკავშირებით გამოთქმულია აზრი, რომ „კოლხური სახლი“ კოლხური დარბაზია. იგი სრულებით არაა „ჩანასახი“ რაიმესი და არც პროტოტიპი. იგი უსვეტებო დარბაზის კოლხური სახესხვაობაა და ისიც კერის, როგორც საცხოვრისათვის სანყისი სიმბოლოს მიერ წარმოქმნილი და განვითარებული ნაგებობაა [60, 11].

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ კოლხეთის ტერიტორიაზე სხვადასხვა მხარეში გავრცელებული ტიპიური კარ-მიდამოთა და ოდა-სახლების შესახებ გამოყენებული ტერმინები (გამოთქმები), როგორცაა „იმერული კარმიდამო“, „გურული კარმიდამო“, „მეგრული ოდა“ და სხვა, ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულია, რის გამოც კუთხური „ინდექსები“, იმერული, გურული, მეგრული და აფხაზური სრულიად გაუმართლებელია. გავრცელების არეალი შესაბამისად, როგორც ერთი სახის ადგილობრივ გავრცელებულ ტიპის კარმიდამოს, მას უნდა ეწოდოს „კოლხური კარმიდამო“, ხოლო ოდა სახლს – „კოლხური ოდა სახლი“. ვინაიდან მკვლევარების მიერ შესწავლილი კარ-მიდამოების იდენტური ტიპების არსებობა

კოლხეთის სხვადასხვა მხარეში იმაზე მეტყველებს, რომ ისინი იზოლირებულად კი არ განვითარებულა, არამედ წარმოგვიდგება როგორც მთლიანი ეროვნულ ნიადაგზე აღმოცენებული ტიპები, რომელთაც მივყავართ კოლხური კულტურის იმ სათავეებისაკენ, რომლის წიაღშიც იგი დროთა ვითარებაში ერთნაირი ისტორიული მიზეზობრივი კავშირისა, შრომა-საქმიანობის და ეთნიკური პირობების ნიადაგზე წარმოშობილა და განვითარებულა [3, 37-38].

საქართველოში მშენებლობის მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილება განსახლების საკუთარ წესებს კარნახობდა [2, 47]. კარმიდამო, როგორც დასახლების ერთ-ერთი ხუროთმოძღვრული განვითარებული უჯრედი, საუკუნეთა მანძილზე ხალხური დაკვირვებისა და გამოცდილების საფუძველზეა ტიპობრივად ჩამოყალიბებული. ქართულ (კავკასიურ) საცხოვრებელ ნაგებობათა ადრინდელი კლასიფიკაციებიდან, ყველაზე უფრო სრული სახე ფ. ბაუმჰაუერის სქემას აქვს. თავის კლასიფიკაციაში მან გამოჰყო ოთხი ჯგუფი, საკუთრივ, I აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი; II დასავლეთ საქართველოს ინტერლანდი, სადაც საცხოვრებელ ნაგებობათა სამი ქვეჯგუფია გამოყოფილი – წნული, ორფერდიანი და ოთხფერდიანი სახურავების მქონე სახლები და სხვა [47, 9]. ტრადიციული საცხოვრებლების კლასიფიკაციაზე გარკვეული მოსაზრებები აქვთ ქართველ მკვლევარებს.

ცნება „დასახლება“ ვარაუდობს ადამიანთა საცხოვრებლისა და შრომის ადგილის ერთიანობას. არსებობს სხვადასხვა დასახლების ტიპები, მაგრამ საქართველოს სოფლის დასახლება წვრილი დასახლების სახეს ატარებს, ოღონდ დასავლეთ საქართველოში გაბნეული და ცალკე კარ-მიდამოების (Streisiedlung) სახით არის წარმოდგენილი. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დასავლეთ საქართველოში (აფხაზეთი, სამეგრელო, გურია, იმერეთი) სახლები ერთმანეთისაგან

ერთი საათის სავალ მანძილზეა დაშორებული და ეს სახლები ხშირად ხეივანებშია ჩაფლული [63, 171-172]. კარმიდამო შემოზღუდულია ღობით, რომელიც შეიძლება იყოს წნელის, ცოცხალი (ტრიფოლიატის), ბრონეულის ან მანდარინის მწარე ჯიშის ბუჩქოვანი ნარგავებით. აგრეთვე გვხვდებოდა მესრით შემოკავებული ან ტყრუშული, აგრეთვე ხარიხით ერთმანეთზე დაწყობილი. „სამურზაყანოში მოსახლეს უფრო ხშირად თხმელის წკნელის ღობით და თუ შეძლებული თავადიშვილია, მუხის მესრით შემოკავებული აქვს 3-6 დღიური მიწა“ [48, 264]. არქანჯელო ლამბერტის ცნობით, სამეგრელოში ეზოს გარშემო თხრილი და ღობე არტყია. ამ ღობეს მიწაზე დასობილი ერთმანეთზე წკნელით მიკრული მაგარი სარები წარმოადგენს. შესავალთან დგამენ დიდი ალყაფის კარებს, რომელიც გამაგრებულია კოჭებით და დიდი ხეებით; ზედ გამოქანდაკებულია სხვადასხვა სახე პირუტყვებისა და სხვის რასმე [37, 35]. აფხაზი მკვლევარები ე. მალია და ლ. აკაბა ანალოგიურ სურათს აფიქსირებენ, და მიიჩნევენ, რომ აფხაზეთში ჭიშკრის შემკულობას ღრმა საფუძვლები აქვს, ეყრდნობიან ამის შესახებ არქანჯელო ლამბერტის ზემოაღნიშნულ ცნობას; მიუხედავად იმისა, ის სამეგრელოს ეხება, „ჩვენ თამამად შეგვიძლია მივაკუთვნოთ ის აფხაზებსაც, რამდენადაც ამ ორსავე ხალხში აღინიშნება კულტურის დიდი მსგავსება“ [42, 151].

ცნობილია, რომ ქართველებისა და აფხაზების სიახლოვე (არათუ მხოლოდ სიახლოვე), არამედ სწორედ ერთგვარი საფუძველი თვალსაჩინოდ არის გამჟღავნებული ყოფისა და ფართო მნიშვნელობით კულტურის სულ სხვადასხვა (საბოლოოდ ურთიერთშეკავშირებულ) სფეროებში. ამ მხრივ, ცხადია არც მატერიალური კულტურის ძეგლებია გამონაკლისი.

მრავალი ხალხის ყოფაში შესასვლელებს, კარებს, ჭიშკრებს უდიდესი ყურადღება ექცეოდა და შესაბამისად სხვადა-

სხვანაირი საშუალებებით იცავდნენ. გავიხსენოთ დასავლეთ საქართველოში დიდ ხუთშაბათს უმძრახად მოტანილი მწარე ბლის ტოტი, ეკალი ბაძგარი, რომელიც ჭიშკრებზე კეთდება, კარებზე ცხენის თავის, ნალის, ნამეხარი ქვის დაკიდების ჩვევა და სხვა, რაც გარკვეული რწმენის ამსახველია. ადგილობრივთა რწმენით, ამგვარი საშუალებები ზღურბლს იცავენ ავი თვალისაგან, ავი ძალისაგან და სხვა [1, 240]. მას მსგავსი დატვირთვა ჰქონდა აღმოსავლეთ საქართველოში. „შინაური ცხოველების თავის ქალას ჰკიდებდნენ ლობეებზე, მარგილებზე; მას უნდა მოეტანა სიკეთე, დაეფარა ბავშვი, ხოლო ნალს ბედნიერებას მიაწერდნენ. „ნალი ბედნიერებაა“. ამიტომ როდესაც მას იპოვიდნენ, სახლის კარზე – დირეზე მიაჭედებდნენ. იგი დიდი ხნის სიცოცხლის მომასწავებლად ითვლებოდა“ [45, 123].

ძველ სტადიაზე, აფხაზური სახლის განვითარების ძირითადი ნიშნები, ისევე როგორც საქართველოს სხვა რეგიონებში, წარმოადგენს: დაუნაწევრებელი საცხოვრებელი სახლი, კერა, მიწური იატაკი, უჭერობა, უფანჯრობა, ყოფა-ცხოვრების დაბალი (ფიზიკურად) დონე (დაბალი ტახტები, დაბალი სკამები, სუფრები და სხვა), დიდი ოჯახის რამდენიმე თაობის ერთად ცხოვრება. საქართველოს სხვა რაიონებისაგან განსხვავებით, აფხაზის კარ-მიდამო ერთი თავისებურებით ხასიათდება. ახლად დაქორწინებული წყვილისათვის დროებით საცხოვრებლად იგება ახალი მონწული ფაცხა „ამხარა“ [54, 52]. ამხარას ნ. თოფურია სამეგრელოში სანესო ნაგებობად მიიჩნევდა [33, 132]. ამხარა ნახსენები აქვს ს. მაკალათიასაც, მაგრამ ეტიმოლოგიაზე არაფერი აქვს მითითებული. „სამეგრელოში გლეხები ცხოვრობდნენ ფაცხებში და მიწურ ხის სახლებში. ფაცხა იყო ორგვარი: „კუნჭულა“ და „ამხარა“. მათ შორის ის განსხვავებაა, რომ „კუნჭულა“ ფაცხას ჰქონდა მრგვალი და წოპიანი სახურავი. ის გა-

დახურული იყო გვიმრით. „ამხარას“ კი - სახურავი უფრო დაბალი ჰქონია, მას ისლით ხურავდნენ, ფაცხას შიგნით და გარედან თიხა-ტალახით შელესავდნენ“ [41, 245]. რაც შეეხება შენობების სახურავ მასალას – იმერული ისლი, მეგრულად ისირი, ჭანურად ლისირი, ჩვენი ხალხის შემოქმედებას წარმოადგენს, ვინაიდან ამ სახეობის კულტურა საქართველოს გარდა მსოფლიოში არსად არ არის ცნობილი. მისი უპირატესობა ყავრისა და სხვა მცენარეული მასალის წინაშე შენობაში სითბოს დაცვისა და უმთავრესად მის ხანგრძლივ სამსახურში გამოიხატება [43, 46;]. თ. სახოკიას „მოგზაურობის მიხედვით“, „სამურზაყანოში თითოეულ მოსახლეს ეზოს შუაში უდგას ნაბლის, წიფლის ან თხმელის ფიცრისაგან გაკეთებული ორ-სამ თვალიანი ოდა. იმას მიდგმული აქვს სამზარეულო, ცოტა მოშორებით ფიცრული ხულაა, ხულას გვერდით სასიმიინდე დგას, რომელსაც ქვეშ ფიცრის კედლები აქვს საქონლის დასაბმელად. ამ შენობებს ერთი დღიური მიწა თუ არა მეტი უჭირავს. სახლის წინ ეზო ჭიშკრამდე თავისუფლად არის გაშვებული. ქორფა ბალახს ხშირად ზედ დაჰყურებს ასწლოვანი კაკლის ხე“ [48, 264]. იგივე ავტორი „აფხაზეთის ახალშენების“ განხილვისას, სოფლებში აბჟაყვასა და ფშაფში, სამეგრელოდან გადმოსახლებულების ტრადიციულ საცხოვრისს წარმოადგენს. „თითოეულ მოსახლეს ნაბლის ხის კოხტა „დიდკაცური“ ოდა უდგას, ბუხრიანი ოდების წინ იშლება იმერულ გემოზე გაშენებული ხეხილი და მოსართავი მცენარეები. ოდას შემორტყმული აქვს მოზრდილი ეზოები, მწვანე და მობიბინე ბალახით შემოსილი. ოდების უკან კი თითქმის ყველას აქვს ძვირფასი ბაღი, ანუ ბაღჩა თუ ვენახი“ [49, 107]. მთხრობელის გადმოცემით ოდა ვისაც ჰქონდა, მდიდარი იყო. გაკეთება თვითონაც იცოდნენ, კარფანჯრებისთვის რაჭველებს იწვევდნენ (მთხრობელი – ფაფია

ჟურა ნიკოლოზის ასული, 73 წლის, პედაგოგი. სამურზაყნოს სოფელი მუხურია).

დასავლეთ საქართველოს ფიცრული ოთხკუთხა სახლი („ოდა“) ორი ან ოთხქანობიანი გადახურვით, ხალვათია, თავდაპირველად მათ თითო თვალი ჰქონდათ, შემდგომში ოთახების რიცხვმა იმატა, ნათელი, მაღალი ტენიანობის მიუხედავად – მშრალი (იგი მიწიდან საკმაოდ მაღლა დგას), ყოველი მხრიდან ქარისათვის მისაწვდომი და კარგად განიავებული, ფართო გადახურული აივნებით. შუაცეცხლის მაგივრად მათ დიდი ბუხრები აქვთ. ხანდახან რქებით და ჭურჭლით მორთული. აივნების გამფორმებელი ოსტატების ფანტაზია უშრეტია. ჩუქურთმით ირთვებოდა აივნის მოაჯირი და სვეტებს შორის თალები. ცდილობდნენ მოერთოთ კარის საპირეც [16, 46; 56]. ორნამენტი, როგორც ტევადი ინფორმაციული სისტემა, ხომ საზოგადოდ მხოლოდ გამამშვენებელი არაა. საქმე ისაა, კარმიდამოს ჭიშკარიც, საკუთრივ შენობის კარიც და, როგორც ჩანს, აივანიც, წარმოადგენდა ზღვრულ გარდამავალ არეებს „შინასა“ და „გარეს“, სახლისა თუ კარმიდამოს მონესრიგებულ კოსმოსს და ხშირად საშიში ძალებით აღვსილ უცხო სივრცეს შორის [39, 15].

ადგილობრივი და მოგზაური რაჭველი ხუროები ძირითადად, გამჭოლ (აჟურულ) სახეებსა და მოაჯირის წრიულ-ფიგურულ რიკულებს კვეთდნენ. ლაზი ხუროები კი - ჩუქურთმის ხეზე კვეთის ყველა ტექნიკურ ხერხს იყენებდნენ, რომელთა შორის მთავარი ადგილი ეჭირა რელიეფურ კვეთილობას [30, 16]. ძველად სახლის კარების გულებს ქარგავდნენ. მაგრამ ეს არ შეეძლო სოფლის ადგილობრივ ოსტატს, მისთვის ცალკე მოჰყავდათ მცოდნე კაცი, რომელიც ერთი სვეტის გაკეთებას ერთ თვეს მოუწოდებოდა. ქარგვა ძვირი ჯდებოდა, ის შეძლებული კაცის გარდა სხვას არ შეეძლო [65, 387]. ლ. სუმბაძის დაკვირვებით, დასავლურ-ქართული ჩუქურთმა ხე-

ზე უფრო ნაზია და წმინდა, ვიდრე აღმოსავლურ-ქართული. აღმოსავლურ-ქართული დედაბოძის ეპიკურ, მონუმენტურ ფორმას, მის სადა და მედიდურ ჩუქურთმას, უპირისპირდება დასავლურ-ქართული თანშენწყობილი პროპორციებისა და ცხოველხატული აივნის სვეტები, მისი მხატვრული დამუშავების ნაზი და ლირიკული იერი [53, 61].

წნულკედლიან საცხოვრებელთა პირველადი ფორმები ფაცხის სახელწოდებითაა ცნობილი, ეს უძველესი სახელწოდება მას შენარჩუნებული აქვს დღემდე. პ. ჭარაიას ცნობით, „სახლი, ფაცხა აფხაზისა ბევრს შესანიშნავს აღარას წარმოადგენს. იგი ორგვარია გარეგანი შეხედულებით: მრგვალი და ოთხკუთხიანი... ფაცხის შუაგულ ალაგას ბუნებით თლილი ქვის, ანუ შეხელილის ნაცარ-თიხისგან გაკეთებული კერაა (ახეშთაარა). ამ კერაზე ცდილობენ გაუქრობლად ცეცხლი შეინახონ. ცეცხლის ბოლი მაღლა სახურავში გადის, ანუ ქარის კვალობაზე ტრიალებს შიგ ფაცხაში, ამიტომ მთელი ფაცხა და განსაკუთრებით ზედა ნაწილი ჭვარტლისგან ისე ბრწყინავს, თითქოს განგებ შავად შეღებილი იყოს” [18]. თ. სახოკია ჯარგვალის ტიპის სახლის აღწერისას ფაცხასთან შემდეგ მსგავსებას შენიშნავდა, აქაც შუაგულ ადგილას კერია ჰქონდა, ადგილი წითელი მიწით იყო ამალღებული და ზედ გათლილი ძელი იდო. კვამლი, როცა გარეთ ქარი არ იყო, მაღლა ამოდოდა, ძელსა და ძელს შუა გადიოდა. სახლს საგანგებო საკვამლე არ ჰქონდა. სახლის ყოველ ავეჯს, ყოველ კუთხეს, მთელ სახლს კვამლის კვალი აშკარად ეტყობოდა... მთელი სახლი ისე იყო გაკეთებული, რომ ერთ ლურსმანს ვერ იპოვიდით. სადაც ლურსმანი იყო საჭირო, იქ ეხმარათ გარეული თხილის ჩორჩალი [50, 4-5]. ფაცხა-სახლი აფხაზისა, რომლის ასაშენებლად თითქმის ერთი ღერი ლურსმანი არ დაიხარჯება, მასალით, გარეგანის ფორმითა და სიმარტივით,

უძველეს სადგურთა მსგავსებას წარმოადგენს [18] – წერდა პ. ჭარაია.

XIX ს-ის 70-იან წლებში, იმერეთის ეპისკოპოსი გაბრიელი აფხაზეთში მოგზაურობისას უბრალო ხალხის ტიპიურ საცხოვრებელს ასე ახასიათებდა: „თუმცა არ შეიძლება სახლი დავარქვათ. ეს უბრალოდ ქოხია წვრილი თხილის წნელისა. ის ხანდახან შემოგლესილია შიგნიდან ან გარედან თიხით, ანდა გვიმრითაა შემოფენილი [24, 15-16].

დიუბუა მონპერე აფხაზის სიღარიბის მიზეზს, მისი ცხოვრების წესში ეძებდა. ასეთივე სიდუხჭირე იყო სხვაგანაც, მაგ; გურიასა და იმერეთში. Вместе с тем, разбойничья жизнь, такая почетная среди абхазов, ведет к полной праздности. Поэтому нет ничего более жалкого, чем их бедные хижины, выстроенные из глины смешанной с соломой; где они живут в пере-межку с своими домашними животными [44, 123].

მძიმე სოციალური მდგომარეობის ამსახველია გურიის ეთნოგრაფიული მასალები. „კარგად ახსოვთ მოხუც ძიმი-თელებს, რომ სოფელში ერთი ორი ოდა სახლი ყოფილა და ისიც თავადებს ჰქონდა. შეძლებულ გლეხად ის ითვლებოდა, რომელსაც ერთი გრძელი შენობა, შემდეგ სამზად სახლად გამოყენებული სახლი ჰქონდა; უმრავლესობა ფაცხაში ცხოვრობდა“ [64, 16). იმერეთის მასალების მიხედვით, „კარგ გლეხს ჰქონდა სახლი, ბელელი (სასიმინდე), საბძელი (საქონლისათვის), საღორე, ხოლო თუ გლეხი ღარიბი იყო, მას ხის სახლის გარდა არაფერი ჰქონდა და საქონელთან ერთად ცხოვრობდა“ [57, 15).

სწორედ მძიმე ბატონყმური დამოკიდებულებისაგან თავის დასაღწევად გლეხები სამეგრელოდან აფხაზეთსა და სამურზაყანოში გარბოდნენ, ხოლო მეგრელი გლეხის შესახებ საზოგადოდ ის ითქმის, რომ გადასვლა-გადმოსვლა მეტად ეადვილება. აქ გლეხს ერთი ფიცრული სახლი ან მოწნული ფაცხა და ორი-სამი მოწნულივე სასიმინდე უდგას. ნაბლის სქელი

ფიცრებისა, სახლის მხოლოდ კარები და ჩარჩოებია, თორემ სხვა მასალა, რაც მოხვდებათ იმ ხისაა, ხოლო თვითონ სახლს ან ისლით, ანდა მუხის ყავრით ხურავენ. ამ მასალის შოვნა ყველგან შეიძლება, ამიტომ გლეხი ნაბლის ფიცრებს – სახლის თავი და თავი მასალისა, ურემზე დადებს და ოჯახიან-საქონლით სამურზაყანოში გადადის [14, 59] – შენიშნავდა კ. ბოროზდინი. მაგრამ XX ს-ის დასაწყისისთვის, (განსაკუთრებით 1917-1918 წლებში) აუტანელი იყო სამურზაყანოს გლეხობის როგორც მატერიალური, ისე უფლებრივი მდგომარეობა. სამურზაყანოს ზემო ზონა მთაგორიანი და მწირი იყო. ამ მხარის მცირე მიწიანი გლეხები ამავე მაზრის ქვემო ზონაში - ბარში გადმოდიოდნენ საცხოვრებლად. ისინი აქ მცირე სამოსახლო მიწების შესასყიდად ტყავიდან ძვრებოდნენ და, ამიტომ მთელი უძრავ-მოძრავი ქონებისაგან ხელდაბანილნი ხის ძირის ირგვლივ წნელით შემოღობილ ქობ-მახებში რჩებოდნენ. ამასთან ერთად სახნავ-სათეს მიწებს იჯარით იღებდნენ და შემოსავლის ერთ მეოთხედს მიწის პატრონს აძლევდნენ [55, 86-87].

როგორც ირკვევა, ხალხურ საცხოვრებლებზე დაყრდნობით, მთლიანად დასავლეთ საქართველოში მატერიალური კულტურის ორგანული მსგავსებაა, რაშიც კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს პერიოდული პრესის მასალები. ასე, გაზეთ „ივერიის“ ცნობით, „აფხაზები სახლებს უბრალო წნელისგან აკეთებენ, არ იციან საშვილიშვილო შენობები. ცეცხლი თუ წაეკიდა აქაურ სოფელს, ისე გადაინვის ყოველივე, რომ სრულიად არა დარჩება რა. ქვითკირისა მხოლოდ ეკლესიები თუ არის სადმე“ [17]. აფხაზის ქობი პირველი შეხედვით პატარა წმინდა დარბაზს წარმოადგენს, რომელსაც არც ჭერი აქვს და არც იატაკი, მაგრამ მტვრის ასაშორებლად ქობს დღეში 4-5 გზის წყლითა რწყავენ. ძვირია ისეთი აფხაზის ქობი, რომ შინაური სინმინდის დაცვაზე არ ცდილობდეს“ [19]. აფხაზის

საცხოვრებლით გაზეთი „დროებაც“ დაინტერესებულა. „აფხაზის სახლი აშენებულა წნელის ლობით (შემოღობვით) და ჩალით, ანუ გვიმრით დახურული, სახლის პატრონის შეძლებისამებრ, ერთი ან ორი განყოფილებისაგან შედგება. იატაკი მინისაა, შუაში ცოტა ჩალრმავებული ადგილია, სადაც ზამთარში ცეცხლს ანთებენ და თბებიან სტუმარ-მასპინძელნი. ამგვარი სახლნი მონყობილნი არიან უფრო საზაფხულო სადგომებად. ზამთარში გარშემო სიცივის დასაჭერად გვიმრას აკრავენ” [20]. დღესაც საქართველოში თითქმის ყოველ გლეხს შეუძლია წნელის შენობის გაკეთება და თიხით შელესვა. სულ სხვაა, როდესაც დაიწყეს სახლების შენება აგურის, ქვის და გარანდული ფიცრებისაგან, გადახურვა კრამიტითა და ყავრით და შეუდგნენ სახლების ცოტად თუ ბევრად ოსტატურად გაფორმებას. ეს მწარმოებლისაგან მოითხოვდა განსაკუთრებულ ნიჭს, უნარსა და ცოდნას, რაც ყველას არ შეეძლო. ამის გამო სოფლის იმ მცხოვრებლებს, რომელთაც ეს შეეძლოთ, ასეთი სამუშაოების შესასრულებლად იწვევდნენ, მაგრამ ისინი არა როგორც დაქირავებული მუშები, არამედ ურთიერთდახმარების წესით მუშაობდნენ. ისინი უწევდნენ მეზობლურ დახმარებას იმათ, ვისაც ასეთი სამუშაო ჰქონდა შესასრულებელი და მათგან სამაგიეროდ შველას რაიმე სხვა სამუშაოში ღებულობდნენ [25, 98-99]. სამურზაყანოს ერთ-ერთ სოფელ გუდავას, არ აკლდა დურგლები და ხუროები, გამორჩეული ოსტატობით ცნობილი იყვნენ ძმები ბარნაბა და ლადი აკიჟბაიები, რომლებიც ფიცრულ სახლებს აშენებდნენ და ურმებს აკეთებდნენ. მათ შემდეგ კარგი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ ერა ლაგვილავა, ყორა და რაულ ჩხვირკია და სხვ. [5, 63-64]. უკიდურესად გაჭირვებულ მოსახლეობას უსასყიდლოდ ემსახურებოდა იმავე სოფლის მკვიდრი ხარიტონ კვაშილავა, რომელსაც მაღლიერებით იხსენებენ.

თავისთავად მრავლისმეტყველია ტერმინოლოგიური იგივეობა „ფაცხა“ ქართულად და აფხაზურად „ფაცხა“.

აღსანიშნავია, რომ ფაცხა ქართული და მეგრული გაგებითაც ჩვეულებრივია ჭანურში ისევე, როგორც კერა საერთოა ქართულის, ჭანურისა და მეგრულისათვის [61, 152-156]. „ფაცხისა“ და „აფაცხის“ წინ ორსავე შემთხვევაში ენყობოდა უმოაჯირო დერეფანი – ფარდული, აფხაზურად “აბარნა”. დერეფნის მსგავსი ნაგებობის ნაწილი უნდა იყოს გურულ ფოლკლორში მოხსენებული პარმალი ან პარმას. „პარმასში დავნობი და ნუ მეტყვი უარსაო” [11, 21-22]. გ. გეგეჭკორი მიიჩნევს, რომ ფაცხა, წნულკედლიანი სახლი, როგორც საცხოვრებელი ნაგებობა XX ს-ის 30-იანი წლებიდან გამქრალა ყოფიდან. ის მხოლოდ შეცვლილი ფორმითა და დანიშნულებით განაგრძობს არსებობას [21, 12]. ამავე ავტორს სამეგრელოს საცხოვრებელი ნაგებობების ტიპები სტადი-ალურად და სქემატურად საფუძვლიანად აქვს შესწავლილი. ს. ლეუჟავას აფხაზური, ქართული და აფხაზურ-ჩერქეზული ხალხური ხუროთმოძღვრების ერთიანობის საკითხი აქვს გაშუქებული. მკვლევარი ჩამოთვლის აფხაზეთსა და დასავლეთ საქართველოს თანაზიარ ისეთ ნაგებობებს, როგორიცაა აქუაცვი - იგივე კუნჭულა ფაცხა; აფაცხა - იგივე ფაცხა; აჯარგულ - იგივე ჯარგული; პიტაფიცარას (დახსნილი, პიტად ქცეული ფიცრებით აშენებული, ძირითადად აივნისანი ერთოთახიანი სახლი) [21, 13] ტიპის სახლი - “აფსუა-ვნი”, ანუ გრძელი სახლი [38, 67].

ცხადია, აფხაზი მოსახლეობის კავკასიელ ხალხებთან მჭიდრო ეკონომიკური და კულტურული ურთიერთობა, თავის დაღს ასვამდა მატერიალურ ძეგლებსაც. გიულდენშტედტის ცნობით, მშენებლობა სამეგრელოში, ოდიშსა და აფხაზეთში უნდა იყოს იმერეთის მსგავსი, მხოლოდ (ქვეყანა) იქ უფრო გაუდაბურებული და უფრო ხშირი ტყით უნდა იყოს დაფა-

რული... [23, 51]. აფხაზების საცხოვრებელი, როგორც ჩერქეზების, მსუბუქადაა ნაგები, დაწული წნელის კედლებით. სახლები არ დგანან ერთმანეთის ახლოს, არამედ როგორც იმერეთში, გაბნეული არიან ქალებში [22, 327]. როგორც ჩანს, აფხაზეთის, ისევე, როგორც საერთოდ საქართველოს ხალხურ ხუროთმოძღვრებას, იმავე დროს აქვს კონკრეტული შეხების წერტილები ჩრდილოკავკასიურ ხალხურ ხუროთმოძღვრებასთან. ამ მიმართებით ხელშესახებია აფხაზი მკვლევარების მიერ შესწავლილი (ი. აჯინჯალი, შ. ინალ-იფა) მსგავსი ნაგებობანი. ჩერქეზები „აფაცხას“ და „ამასარტვის“ მსგავს შენობებს აგებდნენ, ოღონდ იმ სხვაობით, რომ ჩერქეზებთან კერია კედელთან ეწყობოდა, ხოლო რაც შეეხება „აფსუავნის“ მის მსგავს სახლებს ყაბარდოელნი და ადიღეველნი აშენებდნენ; გაშლილი ტიპის დასახლება არა მარტო აფხაზებს და მეგრელებს, არამედ უბიხებს, შავიზღვისპირელ ჩერქეზებს და სხვასაც ახასიათებდა, თუმცა იმავე დროს თავს იჩენდა სპეციფიკური სხვაობანიც. ასე მაგ; ადიღეველთა სახლები ქუჩის მიმართ განთავსებული იყო ან უკანა, ან გვერდითი მხრიდან, ხოლო აფხაზური, მეგრული, იმერული და სხვა – ძირითადი ფასადით. ი. აკაბას თქმით, ე. ბინკევიჩი ამას ისლამის გავლენით ხსნის [38, 74]. ამასთან დაკავშირებით, ი. აჯინჯალი ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ აფხაზები დასავლეთ საქართველოს ქართველებთან ერთად, აგრესიული ძალების წინააღმდეგ, საუკუნეების მანძილზე გააფთრებულ ბრძოლას ეწეოდნენ, რომ თავიანთი საერთო მატერიალური და სულიერი კულტურა დაეცვათ [4, 67]. ამ ერთობლივი ბრძოლის შედეგად უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ XVI-XVIII საუკუნეების საქართველოსადმი თავს მოხვეულმა მაჰმადიანურმა გავლენამ, ხალხის ფართო მასებისაგან ვერ გამოდევნა ავეჯის გამოყენების ძველი ქართული ტრადიციული წესი – სავარძლები, მერხები, სკამები, მაგიდები,

სანოლები ვერ შეცვალა მაჰმადიანურმა საფენებმა [7, 15-16]. ამას ითვალისწინებდა ვახუშტი ბატონიშვილი, როცა მიუთითებდა: „აფხაზები სხდებიან სკამთა ზედა და სჭამენ ტაბლასა ზედა“ [10, 783].

რაც შეეხება კულტურის ურთიერთგავლენას, ნ. ბერძენი-შვილის სამართლიანი შენიშვნით, აფხაზებს უეჭველად მონათესავე და კულტურული კავშირი ჰქონდათ კავკასიანებთან (ჩერქეზ-ადიღურ ტომებთან). ამ მოვლენის მეცნიერული ნარმოჩენა საჭიროა და სასურველი, ოღონდ ასეთი რამე არ უნდა ამჟღავნებდეს მავნე ტენდენციას მეზობელ ქართველებთან ნათესაური და დიდი კულტურული კავშირის დამცირება-მიჩქმალვისა [12, გვ. 288]. როგორც გაირკვა, სამეგრელო-აფხაზეთში გავრცელებულ უმარტივეს ნაგებობებში დასტურდება სტრუქტურული იგივეობა, თუმცა კი აშკარად არსებობს მეორადი განმასხვავებელი ნიშან-თვისებები, მაგრამ ცნობილია, რომ არც ერთი ერი არ ითვისებს კულტურის ელემენტს ცვლილების გარეშე, უგუებს მათ თავისი ცხოვრების თავისებურებებს. ახდენს მათ სულიერ გადაამუშავებას [58, 69].

კულტურის ეკოლოგიის თვალსაზრისითაც, თანამედროვე აფხაზურ-ქართული კონფლიქტი ეს კატასტროფაა. ფაქტია ისიც, რომ აფხაზეთი ამ გზით სწყდება საკუთარ ფესვებს. ტრაგიზმს ამძაფრებს ათასწლეულობით ნაშენი ჩვენი განუყოფელობის იავარქმნილობა... რაში მდგომარეობს ჩვენი განუყოფელობა და რა ამზეურებს ორივესათვის ზიარ სამყაროს ერთობლივ მოდელს? ამ მხრივ უდიდეს სამსახურს ხელოვნების ძეგლები გვინევენ, რომელიც ზემოაღნიშნული ფენომენის უტყვი, მოუსყიდავი, არალიტონი და მეტად თვალსაჩინო მაგალითებია. საქმე ისაა, რომ სრულიად დაბეჯითებით ითქმის და ამას სავსებით ადასტურებენ არა მხოლოდ ქართველი მკვლევარნი, არამედ თავად აფხაზი მეცნიერები, რომ აფხაზეთში გავრცელებული ე.წ. „აკუასკა“ და ოდა-

სახლი ფაქტობრივად იდენტური სტრუქტურებია. მართალია არსებობს გარკვეული ვარიაციული სხვაობები, მაგრამ განთავსება-აგების პრინციპი უცილობლად ერთია. ეს შეეხება მთლიანად დასავლურ-ქართულთან იგივეობრივ კარ-მიდამოში ჩართვის წესსაც, გახსნილობასაც, საერთო აღნაგობასაც, კონსტრუქციებს, შიდა მონყობილობას და ა. შ. [39, 15. 18].

ამგვარად, მთელი დასავლეთ საქართველოს მსგავსად, საკუთრივ აფხაზეთშიც ფართოდ გავრცელებული ოდა-სახლი ჩვენი არა მხოლოდ ხალხური, არამედ უფრო ფართო აზრით, ეროვნული ხუროთმოძღვრების ერთი ყველაზე სრულყოფილი გამოხატულებათაგანია. დარბაზის თუ მთის ციხე-სიმაგრეთა მსგავსად ისიც, როგორც ქართველთა, ასევე აფხაზთა (ოდა-სახლის შემთხვევაში), შემოქმედებითი აზროვნებისა და სულიერი პოტენციალის უაღრესად ღირებული გამოყვანებაა [39, 13].

დასავლურ-ქართული საცხოვრებელი სახლების ცვლილება ყველაზე მეტად აფხაზეთში შეიმჩნევა. საბჭოთა ხელისუფლების წლებში, აფხაზეთის ტერიტორიაზე თამბაქოს, ჩაის, ციტრუსებისა და ტექნიკური მცენარეების კულტურა ფართოდ განვითარდა, რაც იქცა შემოსავლის მთავარ წყაროდ და, ამასთანავე, მათი საცხოვრებელი კომპლექსის განვითარების ეკონომიკურ ფაქტორად. აფხაზეთის ტერიტორიაზე მრავალრიცხოვანი და კეთილმონყობილი კურორტების გაჩენამ, თავის მხრივ საცხოვრებელი სახლის არქიტექტურასა და ეზომიდამოს გაფორმებაზე, დადებითი ზეგავლენა მოახდინა. აფხაზი გლეხის დასახლება, რომელმაც რევოლუციამდე დიდი ხნით ადრე მიიღო დასრულებული ფორმა საერთო ფართისა და საცხოვრებელი, თუ სამეურნეო ნაგებობების თვალსაზრისით, არსებითად უცვლელი დარჩა. ცვლილება ამ მხრივ უმთავრესად მეცხოველეობისათვის საჭირო ნაგებობების შემცირებაში გამოიხატება, თამბაქოს ფარდულების გაჩე-

ნაში, ციტრუსოვანი ნარგავების ფართობების გადიდებასა და ალაგ-ალაგ ციტრუსების სანერგეთა მოწყობაში [35, 154].

იგივე შეიძლება ითქვას სამურზაყანოზე, რომელიც სამეგრელოს განუყოფელ ნაწილად ითვლებოდა, მოგვიანებით კი აფხაზეთის საზღვრებში მოექცა, მაგრამ მოსახლეობის უმრავლესობა იყო ერთგვაროვანი (ქართული); მიუხედავად აფხაზეთის უმცირესობისა, აქ მაინც იგრძნობა მატერიალური და სულიერი კულტურის საზიარო თანმხვედრი მიზანსწრაფვა. ქართველებსა და აფხაზებს შორის არასოდეს დამდგარა პრინციპული მიჯნის გავლების აუცილებლობა, ამას ხელს ყოველთვის შეუშლის „საერთო კოლხური“ საფუძველი.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. აბაკელია ნ., კოსმოლოგიური სიმბოლოები დასავლეთ საქართველოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIII 1987.
2. Агабян Р., Архитектура грузинского народного жилища, Тб., 1945.
3. ადამია ი., ხალხური ხუროთმოძღვრების ზოგიერთი ნიმუში მდ. ყვირილას ზემო დინების ხეობაში, „ძეგლის მეგობარი“, კრ. XII, 1967.
4. Аджинджал И. Из этнографии Абхазии, Сухуми, 1969.
5. აკიეზია ო., გუდავა, თბ., 1998.
6. აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, თარგმანი და შესავალი წერილი აკ. გელოვანისა, თბ., 1975.
7. ართილაყვა ვ., ქართული მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1965.
8. ახვლედიანი გ., ტრადიციების პრობლემა XVIII-XIX სს. ქართველი ისტორიკოსების ნაშრომებში, თბ., 1984.

9. აფაქიძე ჯ., ძველკოლხური სახლმშენებლობის ზოგიერთი საკითხი, საქართველოს მეცნიერებათა აკად. მოამბე, №1, (152), 1995.
10. ბატონიშვილი ვ., აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1974.
11. ბედუკაძე ს., საცხოვრებელი ნაგებობანი ქართული ხალხური პოეზიის ნაბეჭდი მასალების მიხედვით, თბ., 1956.
12. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. III, 1966.
13. ბოროზდინი კ., სამეგრელო და სვანეთი, თბ., 1934.
14. ბოროზდინი კ., რაფიელ ერისთავი და მურიე, ბატონყმობა სამეგრელოში, ტფ., 1927.
15. ბუხრაშვილი პ., საცხოვრისი და სივრცითი აღქმა, - კრ. „გარეჯი“, VIII, 1988.
16. ბრაილაშვილი ნ., ასეთი მახსოვს საქართველო, თბ., 1990.
17. გაზეთი “ივერია”, 1886, №233.
18. გაზეთი “ივერია”, 1888, №169.
19. გაზეთი “ივერია”, 1902, №68.
20. გაზეთი “დროება”, 1884, №276.
21. გეგეჭკორი გ., საცხოვრებელი კომპლექსები სამეგრელოში, საქართველოს ეთნოგრაფთა XI რესპუბლიკური სესიის მუშაობის გეგმა და თეზისები, ზუგდიდი, 1989.
22. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, გ. გელაშვილის გამოცემა, ტ. 1, თბ., 1962.
23. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, გ. გელაშვილის გამოცემა, ტ. 2, თბ., 1964.
24. Гавриил Епископ Имеретии, Обзорение Абхазских и Самурдзаканских приходов, М., 1869.
25. გოგიჩაიშვილი ფ., ხელოსნობა საქართველოში, თბ., 1976.
26. გუგუტიშვილი მ., ახალი ტრადიციები საქართველოში, თბ., 1976.

27. დევიძე ნ., სოფლის მეურნეობის განვითარება და განლაგება აფხაზეთის ასსრ-ში, ვახუშტის სახელობის გეოგრაფიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. XVI, 1966.
28. დავითაძე ალ., ქართული მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, ბათუმი, 1974.
29. დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, წერილები საქართველოზე, თბ., 1964.
30. ვაშალომიძე ჯ., ოდა სახლის ორნამენტი სამეგრელოში, საქართველოს ეთნოგრაფთა X რესპუბლიკური სესიის მუშაობის გეგმა და თეზისები, თბ., 1988.
31. Записки Кавказского отдела императорского русского географического общества, кн. VI, Тиф., 1864.
32. ზუხბაია ვ., საშენი ქვები ძველ საქართველოში, „ძეგლის მეგობარი“, კრ. XV, 1968.
33. თოფურია ნ., ახალი საცხოვრებელი ნაგებობანი სამეგრელოში, საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ., 1986.
34. იევლევის ალ., 1650-1652 წწ., იმერეთის სამეფო ელჩობის საანგარიშო აღწერილობა, გამოსაცემად მოამზადა ი. ცინცაძემ, თბ., 1969.
35. კახიანი კ., გლეხის კარმიდამო იმერეთში, თბ., 1964.
36. კალანდაძე კ., ჩხორთოლი ნეოლითურ ნამოსახლარზე. მასალები საქართველოს და კავკასიის არქეოლოგიისათვის, VI, 1974.
37. ლამბერტი არქ. სამეგრელის აღწერა, თბ., 1938.
38. ლეჟავა ს., აფხაზური და ქართული ხუროთმოძღვრების ერთიანობის საკითხისათვის, ჟურ. „საბჭოთა ხელოვნება“, №2, 1993.
39. ლეჟავა ს., ოდა-სახლი, როგორც ქართულ-აფხაზური ერთობის სიმბოლო, „ძეგლის მეგობარი“, №2, (97), 1997.
40. ლალიძე ნ., მშენებლობის საკითხები სოფლად, ჟურ. „საბჭოთა ხელოვნება“, №1, 1969.

41. მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
42. Малия Е., Акаба Л., Одежда и жилище у абхазов, Тб., 1982.
43. მაცაშვილი ა., კოლხეთის უცნობი კულტურები, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, №44, 1951.
44. Монперье Д., Путешествие вокруг Кавказа, т. 1, Сухуми, 1939.
45. ნანობაშვილი ბ., საოჯახო ყოფა აღმოსავლეთ საქართველოში, თბ., 1988.
46. ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თბ., 1975.
47. რობაქიძე ალ., ქართულ ხალხურ ტრადიციულ საცხოვრებელ ნაგებობათა კლასიფიკაციის პრინციპები, საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი, თბ., 1986.
48. სახოკია თ., მოგზაურობანი, ბათუმი, 1985.
49. სახოკია თ., აფხაზეთის ახალშენები, ჟურ. „მოამბე“, №1, 1898.
50. სახოკია თ., როგორ ვიზრდებოდით ძველად, თბ., 1955.
51. Сумбадзе Л., Колхидское жилище по Витрувию, Тб., 1960.
52. სუმბაძე ლ., კოლხური სახლი ვიტრუვიუსის მიხედვით და ქართული ხალხური საცხოვრებლის კვლევის პრობლემები, ჟურ. „მაცნე“, №4, 1968.
53. სუმბაძე ლ., ჩუქურთმა ხეზე ხალხურ ხუროთმოძღვრებაში, ძეგლის მეგობარი, კრ. XII, 1967.
54. სუმბაძე ლ., აფხაზეთის ასს რესპუბლიკის ზონა ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის მუზეუმში, ჟურ. „ძეგლის მეგობარი“, კრ. 49, 1979.
55. სოფია ალ., ქარჩავა ვ., სამურზაყანო 1917-1918 წლებში, Труды Абхазского государственного музея, вып. III, 1958.
56. ქალდანი ა., ქართული ტრადიციული საცხოვრებელი და თანამედროვეობა, თბ., 1989.
57. ქუთაისის ნ. ბერძენიშვილის სახ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის მასალები, 1968.

58. ქერქაძე დ., ერი და კულტურა, თბ., 1984.
59. ყაუხჩიშვილი თ., ჰიპოკრატეს ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1965.
60. ყიფიანი გ., ამაშუკელი ნ., „კოლხური“, და „ფრანგული“ სახლები, თბ., 1995.
61. ჩიქობავა არნ., ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1995.
62. ჩიტაია გ., გლეხის სახლი ქვაბლიანში, მიმომხილველი II, 1926.
63. ჩიტაია გ., ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფა და მატერიალური კულტურა, თბ., 1997.
64. ჭყონია ი., ახალი ყოფა მახარაძის რაიონის კოლმეურნეობაში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VI, 1953.
65. ჯავახიშვილი ივ., მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, ტ. 1, 1976.

აფხაზეთა ეთნოფსიქოლოგიის ზოგიერთი საკითხი ისტორიული წყაროების მიხედვით

XIX საუკუნის 60-იან წლებში ევროპაში და შემდეგ რუსულ საისტორიო მეცნიერებაშიც, გაგრძელდა მენტალობის საკითხის შესწავლა. ქართული ეროვნული ხასიათის დასადგენად, კვლევითი მუშაობა დაწყებული იყო დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტში, მაგრამ ამ მიმართულებით წარმატების მიღწევა შესაძლებელია ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მჭიდრო თანამშრომლობით. დღეისათვის ერს, როგორც სოციალურ ფენომენს, სწავლობენ საბუნებისმეტყველო და საზოგადოებრივი მეცნიერებანი, მაგრამ პრაქტიკულად ისინი იხილავენ მის რომელიმე ასპექტს, მრავალი მხარე კი – შეუსწავლელი რჩება. „ეროვნული ფსიქიკა უნდა გულისხმობდეს ხასიათის, თვისებების ისეთ ერთობლიობას, რომელიც მიუხედავად ერის ცხოვრებაში მისი ისტორიის მანძილზე მომხდარი ამბებისა ეროვნული ენერჯის გამოვლენის ხელისშემწყობი, თუ შემაფერხებელი პირობებისა, სოციალური ფორმაციების ცვლილებებისა, ინარჩუნებს გარკვეული სახის სტაბილურობას. ხანგრძლივი ისტორიის პროცესში, მისი კულტურის განვითარების მსვლელობაში შემუშავებული სულიერი წყობა - ხასიათის ძირითადი ბირთვი შენარჩუნებულია“ [1, გვ. 145]. აფხაზების ხასიათის თავისებურებაზე საინტერესო ფსიქოლოგიურ სიმართლეს შეიცავს მეგრული ანდაზა. კერძოდ, აფხაზები კონიას იფუჩუანდესია დო მიხას უხუჯუანდესია // აფხაზები კონიას იფიცებდნენ და მიხას ემხრობოდნენო (მხარს უჭერდნენო) [2, გვ. 16].

ერის მხატვრული და ხალხური შემოქმედება, ისტორიის წყაროები, მითოლოგია, პოეზია, ზღაპრები, მუსიკა, ცეკვა, ზნე-ჩვეულებები, რიტუალები, რელიგია არის უღვევი წყარო, რომელშიც შეიძლება ამოვიცნოთ ეროვნული ხასიათი. ერის

ფსიქოლოგიური წყობის შესწავლა ძირითადად ქართული ხელოვნების, ლიტერატურის მასალაზე და უფრო ნაკლებად უცხოელთა მიერ ჩვენი ხალხის დახასიათებაზე დაყრდნობით წარმოებდა. „ასეთი მიდგომა, მიუხედავად დადებითი მომენტებისა, ბევრ სიძნელეს აწყდება. პირველი, ლიტერატურა, ხელოვნება საკმაოდ დაშორებული სფეროა ბაზისური მხრიდან – ეკონომიკიდან და სოციალური სტრუქტურებიდან, სადაც არანაკლებ მკვეთრად ჩანს ეთნოფსიქიკა. მეორე, ასეთი მიდგომისას უფრო ფართო ასპარეზი ეშლება სუბიექტივიზმს. თითოეულ ავტორს თავისი განწყობისა და განწყობილების მიხედვით შეუძლია ამოირჩიოს ისეთი მხატვრული სახეები, ნაწარმოებების ეპიზოდები, რომელთა მიხედვითაც მას სურს ამა თუ იმ ხალხის ხასიათის დანახვა“ [3, გვ. 151].

ამჟამად, უცხოელი მოგზაურებისა და კათოლიკე მისიონერების ჩანაწერებს გავაანალიზებთ, რომლებიც მათ მიერ გადმოცემული ამბების უშუალოდ თვითმხილველნი იყვნენ და შესაბამისად, ქართულ ისტორიოგრაფიაში სანდო წყაროდაა მიჩნეული.

მთის ხალხებისათვის დამახასიათებელი სამშობლოსა და თავისუფლების სიყვარული, მეომრული სულისკვეთება, უფროსისა და წინაპართა პატივისცემა, ოჯახური სინამდის დაცვა და სხვა ზნეობრივი თვისებები აფხაზების ხასიათსაც ამშვენებს, თუმცა გვიან შუასაუკუნეების ისტორიულ წყაროებში უფრო მეტად მათ მანკიერ მხარეზეა ყურადღება გამახვილებული.

ეთნოსის, ხალხის გარემომცველი ბუნება მისი თვითშეგნების შინაარსში მნიშვნელოვან ფაქტორს წარმოადგენს, როგორც გარეგნობის, ისე ეროვნული ხასიათის ჩამოყალიბებაში. „ეს ბუნება მის მიერ აღიქმება როგორც საკუთარი, მისგან განუყოფელი დიდი ნაწილი, რომლისადმი გარკვეული ემოციური მიმართება მყარდება. X ს-ში შექმნეს ჩვენმა

წინაპრებმა კონცეფცია საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის თაობაზე“ [4, გვ. 23], სადაც არ უნდა იმყოფებოდეს აფხაზი, რაგინდ კარგად უნდა ჰქონდეს მოწყობილი პირადი ცხოვრება, მას თავის სამშობლოს ვერაფერი დაავინწყებს. ნიშნად უსაზღვრო სიყვარულისა, უსამართლოდ დევნილ ათასობით მუჭაჯირს ათრთოლებული ხელით მშობლიური მიწის მცირე ნაწილი მიჰქონდა. ასე შეინარჩუნეს მათ თვითმყოფადობა, რასაც მაღალი ეთნიკური თვითშეგნება ასაზრდოებდა. საერთოდ, აფხაზები „ბუნებასავით კეთილშობილები არიან, მაგრამ ვერაგები და ავები ხდებიან საქმე თუ სამშობლოს ეხება. წყენას არავის აპატიებენ“ [25, გვ. 202].

აფხაზებსაც თავიანთი სამშობლო ღვთის მიწად, სამოთხის ქვეყნად მიაჩნიათ. თურმე როდესაც წინასწარმეტყველი ქვეყნებს ანაწილებდა, მასთან დაგვიანებით მისულა აფხაზი, ვინაიდან სტუმარი ჰყავდა და მის გამასპინძლებამდე ვერ წამოვიდა. რადგან შენ ასე გცოდნია სტუმრის ფასი, შენი იყოს ის მიწა, საკუთრივ ჩემთვის რომ ამოვირჩიეო - უთხრა წინასწარმეტყველმა და აფხაზეთის მიწა უბოძა [5, გვ. 204]. ამ მითში აგრეთვე საყურადღებოა სტუმართმოყვარეობის უძველესი ტრადიცია, რომელსაც სხვადასხვა ხალხები, მათ შორის აფხაზებიც წმინდად ინახავენ. უ. ფ. გამბას ცნობით, როდესაც ქელეშ-ბეი სოხუმს განაგებდა, მას აქ თავშესაფარი მიუცია პორტას მიერ გაძევებული ფაშისათვის და მისი ყონალი (მფარველი) გამხდარა. რაკი მასთან სტუმართმოყვარეობის ვალდებულებებით იყო დაკავშირებული, რასაც ძალზე წმინდად ინახავენ აქაური ხალხები, იგი არ დამორჩილებია დივანის ბრძანებას და თავისი ყონალი არ გაუცია [6, გვ. 85].

ამდენად, სტუმარი ისეთივე წმინდა და ხელშეუხებელი იყო, როგორც სამშობლო და ოჯახი. აფხაზურ სტუმართმოყვარეობაში ნიშანდობლივია შემდეგი: „აფხაზი რაც უნდა

ღარიბი იყოს, ფაცხა ორი უნდა ედგას: ერთი სასტუმროდ, მეორე საჯალაბოდ, თავის საცხოვრებლად. მთელი ყურადღება აფხაზს სასტუმრო ფაცხისათვის აქვს მიქცეული.... მისთვის დიდი სირცხვილია სტუმარს ვერ დაუხვდეს, ვერ გაუმასპინძლდეს და ღამე ვერ გაათენებინოს“ [7, გვ. 397]. რასაკვირველია, საქართველოს ყველა კუთხეში იყო სტუმრის მისაღები, მოსასვენებელი, ჭურჭელი და ლოგინი, მაგრამ ცალკე სასტუმროდ ფაცხა-სახლი ლოკალურად თავისებურია, ისევე, როგორც მძიმე დანაშაულში მხილებულს, როგორცაა სისხლის ამრევი, სტუმართმოყვარეობის წესი იცავდა, რაც მას ფიზიკურ არსებობას უმსუბუქებდა: „თუ განდევნილი მოასწრებდა რომელიმე ოჯახში შესვლას და ქვაბიდან უმცირესი საკვების მიღებას, პურ-მარილის პატივსაცემად არ შეეძლოთ მასზე უარი, მაგრამ საზოგადოებრივი ზიზღისაგან მას ვერაფერი დაიცავდა“ [26, გვ. 23-24].

მართალია, სტუმარი მასპინძლისაგან დიდ პატივისცემას არ თხოულობს, მაგრამ ეს უკანასკნელი თავდაუზოგავად ემსახურება. ევლია ჩელები წერდა: ართის ტომის ბეგმა (თავადი) მოიტანა ოცი ცხვარი და სამი ირემი. „კეთილი იყოს თქვენი მობრძანებო“ - გვითხრა და მოწინებით მოგვეპყრო. მისივე ცნობით, სოჩას ტომის სოფ. პადაკაში სტუმრად ყოფნისას, მიუხედავად იმისა, რომ იმ ღამეს ქორწილი ჰქონდათ, ასი ხონჩა ცხვრის ხაშლამა, წვნიანი, თაფლის წყალი, ბოზა, ღომი, ხორცის შეჭამადი და სანებელი მოუტანეს. მას ასობით ყმანვილი ემსახურებოდათ [8, გვ. 101-103]. სტუმრის გამასპინძლებისას თვალშისაცემია აფხაზების გულუხვობა და ხელგაშლილობა. მათი აზრით, სტუმარს რასაც გულით მიართმევ, საიქიოს წინ დაგხვდება [9, გვ. 104]. თავად აფხაზი მდიდრულ სმა-ჭამას არ ეტანება. ღომის მოზრდილი და ყველის მცირე ნაჭერი საკმარისია მისთვის, რომ მსუყედ ისადილოს [27, გვ. 61]. კვებისას განსაკუთრებით ზომიერი აფხაზი სტუმარს

თხას ან თიკანს და ხარსაც კი უკლავს, რაც მნახველისთვის ყოველთვის გასაგები არ არის. ასე, მაგ.; ტორნაუს მათი სტუმართმოყვარეობა დიდად საზარალოდ მიაჩნდა [28, გვ. 57]. კვებისას თავშეკავება მთიელების საერთო თვისებად ითვლებოდა. ცხადია, ამის მიზეზი ისიცაა, რომ აფხაზი მხოლოდ იმით სარგებლობდა, რასაც ბუნება აძლევდა, იგი ნაკლებად ზრუნავდა კეთილდღეობისათვის. აზრთა სხვადასხვაობაა იმაზე, თუ ისინი რატომ არ ეტანებოდნენ თევზს, რომელიც ძველად აფხაზეთში საეკლესიო გადასახადს წარმოადგენდა, პ. ჭარაია წერს: კიბოს და სხვას აფხაზი არ მიეკარება, თევზსაც ძიერ ერიდება, მხოლოდ ახლა ცოტაცოტა შეეჩვია [10]. სხვა წყაროში დაცულია ცნობა, რომ აფხაზები თევზჭერას მისდევდნენ, დელფინებიდან ქონს იღებდნენ და ჰყიდდნენ, მაგრამ ამ საქმიანობით ზღვის სანაპიროზე მცხოვრები აფხაზები იყვნენ დაკავებული [29, გვ. 8]. სხვათაშორის, ცხოვრების განსხვავებული წესის მიხედვით, მთის კალთებზე და ზღვის სანაპიროზე მცხოვრები აფხაზების ორი კატეგორია არსებობდა. ეს უკანასკნელები „ნაკლებ ველურები“ იყვნენ [25, გვ. 211]. „ველური“ - მოვერიდებოდით ამ სიტყვის გამოყენებას, რომ არა ერთმნიშვნელოვანი აღიარება „აფხაზები ველური და ბარბაროსი ხალხია (არქანჯელო ლამბერტი, ჟან შარდენი, ჟაკ ფრანსუა გამბა და სხვ.). ზღვასთან სიახლოვე და სხვადასხვა ხალხთან უერთიერთობა ბინიერებას ავრცელებს – მიაჩნდა არქ. ლამბერტს. სახელდობრ, „მეგრელებმა შეითვისეს ბერძნებისგან ვერაგობა, სომხებისგან – სიცრუე, რუსებისგან – თავდაუჭერლობა და ლოთობა, თვით თურქებისაგან – ღალატი, აფხაზებისაგან – სისასტიკე და ქურდობა“ [11, გვ. 149].

აფხაზების მძარცველობასა და მტაცებლობაზე არაერთი ცნობაა წყაროებში დაცული. მათ შორის ყველაზე საინტერესოა ევლია ჩელების შენიშვნა აბაზას (იგივე აფხაზ) გეჩი-

ების ტომზე – „ძალზე შეძლებული ქურდები არიან“. მისივე ცნობით, აბაზები ერთმანეთს ებრძვიან, ბავშვებსა და ქალებს იტაცებენ, ტყვეებს ჰყიდიან და ამით ცხოვრობენ. კაცი, რომელიც ქურდი არ არის, ამ ხალხის თვალში ბედშავი და სანყალია. ამიტომაც ასეთებს არც მეჯლისებში დაუშვებენ და ცოლად არც ქალიშვილებს მისცემენ [8, გვ. 102]. მეჯლისი არაბულად „შაჯლიშ“, დიდი ლხინის, წვეულების გარდა, კრებას, ბჭობას ნიშნავს. ამდენად, მეჯლისში ანუ ჩვენს შემთხვევაში სახალხო კრებაზე, სადაც საზოგადოებრივი ცხოვრების პრობლემურ საკითხებზე თათბირობდნენ, მამაკაცი თუ ქურდი არ იყო, დასწრების უფლება არ ჰქონდა. სამეგრელოშიც ქურდობა ვაჟაკაცობად ითვლებოდა. თუ ქურდი არ იყო, ცოლს არ მისცემდნენ (ე.ი. ქალს ვერ ითხოვდა). ამ სოციალური ბოროტებისადმი საზოგადოების სიმპატიამ საკმაოდ დიდხანს იარსება. ამ ხელობისათვის აფხაზეთში ყმანვილს პატარაობიდანვე ამზადებდნენ. მშობლები იარაღს უკურთხებდნენ, აძლევდნენ და არიგებდნენ: „უფალმა სიმრთელე მოგცეს და წარმატება ყოველგვარ ქურდობაში“ [12].

ცნობილია, რომ ქართველი მთიელი ვაჟის ფიზიკური აღზრდა ხუთი-ექვსი წლის ასაკიდან იწყებოდა. უფრო მოგვიანებით, ყმანვილი მიდრეკილებას იჩენდა იარაღისადმი და ათი-თორმეტი წლიდან ნიშანში თოფის სროლაში ვარჯიშობდა. აფხაზები ყრმას პატარაობიდანვე შუბის ხმარებას, ან მძიმე რამეების ჰაერში სროლას, ან თხრილებზე გადახტომას აჩვევდნენ, „რათა შეიძინოს ძალა და გაიწვრთნას სიმარდეში“ [11, გვ. 155].

ხანგრძლივი დროით საავაზაკოდ წასული აფხაზის ოჯახის დაცვა ქალს ევალებოდა, რაც მისგან იარაღის მოხმარების საჭიროებას მოითხოვდა. ქალების ჯირითში და მარულაში მონაწილეობა მისაღებად ითვლებოდა. მაგრამ ჩვეულებრივ

საქმედ ვერ ჩაითვლება ცნობა იმის შესახებ, რომ კეთილშობილი ოჯახების აფხაზი ქალები კაცურად ჩაცმულნი ღამით საქურდლად დადიოდნენ [12]. კიდევ უფრო უცნაურია ის, რომ მსგავს შემთხვევებს, ადგილი ჰქონდა თურმე სამეგრელოშიც [13, გვ. 33].

კავკასიის მთიანეთში არსებული ტრადიციით, უცხო მხარეში ლაშქრობა და ნადავლის წამოღება საძრახისად არ ითვლებოდა. ისინი იკრიბებოდნენ ოცი-ოცდაათი კაცის რაოდენობით და შორს მათი სამოსახლოებიდან სათარეშოდ მიდიოდნენ [14, გვ. 40]. ამ ხანებში აფხაზი მეკობრეები გურიაში ალწევდნენ და ამ მხარეს აოხრებდნენ. თავად აფხაზებს გარეშე ხალხის თავდასხმის არ ეშინოდათ [8, გვ. 105], თვით აფხაზები თავს ესხმიან და სძარცვავენ ერთმანეთს [11, გვ. 155]. ისეთ დაუნდობლობას იჩენდნენ, რომ მათი მხრიდან საფრთხე ემუქრებოდა აფხაზეთის მთავრსაც. კერძოდ, სადილად მოწვეული აფხაზეთის მთავარი შეჰყოვნდა, როცა შეიტყო, რომ ორ თუ სამი ათასს ჩერქებს, მაჰმადიან აფხაზებთან ერთად განუზრახავთ მის საცხოვრებელს სოუკსუში თავს დასხმოდნენ (ლიხნში) [6, გვ. 85]. ქრისტიეფორო კასტელს, მთავრისადმი დაუმორჩილებლობა აფხაზების „უკმეხი ხასიათით“ აუხსნია. მისივე ცნობით, ისინი მეგრელებზე უფრო ამაყი ერია [15, გვ.79]. მთის ხალხებისათვის სიამაყე და დიდგულობა ტიპიური თვისებებია, მაგრამ აფხაზები პატივმოყვარეობით და გაფაქიზებული ღირსების გრძნობით გამოირჩევიან. სამაგიეროს გადახდის შიშით აფხაზი, ისევე როგორც ჩერქეზი, თავის თანამემამულეს ტყვედ არ გაჰყიდის. ყველაზე სანყალ, უკანასკნელ გლესს შეუძლია გაუსწორდეს თავის ბატონს და მთავარსაც თუ გაბედავენ და მის რომელიმე ახლობელს ტყვედ გაჰყიდიან [30, გვ. 121].

დასავლეთ საქართველოში ტყვეთა სყიდვას ისეთი მასშტაბური, ლეგალური ხასიათი ჰქონდა, რომ ტავერნიე მის შე-

დეგებს კიდევ უფრო მუქ ფერებში წარმოადგენს: ისე მიჩვეულნი არიან ამ ქვეყნებში ერთმანეთის გაყიდვას, რომ როგორც კი ქმარს, ან ცოლს ფული დასჭირდება, მაშინათვე ერთ-ერთ შვილს ჰყიდიან და ხშირად შვილს ნაჭრებში ან სხვა ამგვარ საქონელში ცვლიან [16, გვ. 6]. მუხანათობისა და სისასტიკის გარეშე მტაცებლობას წარმატება არ მოჰყვება. კათოლიკე მისიონერი ჟან შარდენი დაწვრილებით აღწერს, აფხაზეთის მთავრის ვერაგულ საქციელს, რომელიც სამეგრელოში მოსულიყო აღთქმითა და ფიცით, თითქოს მხარეს თურქებისაგან დაიცავდა. სინამდვილეში კი თავისი ლაშქარი გამოიყენა მის დასარბევად. საბოლოოდ, ათას ორასი კაცი ტყვედ წაიყვანა, პირუტყვითა და ნადავლით ისე გაბრუნდა, სამეგრელოს სასიკეთოდ არაფერი გაუკეთებია [17, გვ. 216].

სამართლიანობა მოითხოვს გიულდენშტედტის ცნობასაც არ ავუაროთ გვერდი, რომელიც შენიშნავს: აფხაზები საკმაოდ მშვიდობისმოყვარენი არიან, თუკი ისინი ვინმეს თავს ესხმიან, უმეტესად მიყენებული შეურაცხყოფისათვის შურის საძიებლად. ასეთი თავდამსხმელი ჯგუფი ბებერი მუხის ქვეშ იკრიბება, რომელშიც არჭობენ ხმალს, რამდენჯერმე გარს უვლიან მას და ამბობენ: ჩვენ მივდივართ მტრის წინააღმდეგ (მტერს ასახელებენ) დაგვაჭერინე და დაგვახოცინე ისინი. მათი იარაღია თოფები და ხმლები, აგრეთვე მშვილდ-ისარიც [18, გვ. 49]. რაიმე მნიშვნელოვანი საქმის წინ, წმინდა ხესთან აფხაზების შეკრება და მაგიური ქმედება წარმართული რიტუალია, რასაც უფრო მთაში მცხოვრები აფხაზები მისდევენ [31, გვ. 323]. მთის ხალხებში დაცული სისხლის ალების ჩვეულება, მუდმივად აღჭურვილ მდგომარეობაში მზადყოფნას მოითხოვდა. ყოველმა კაცმა იარაღის წარამარა ტარება მხოლოდ დაქვეითების ხანაში დაიწყო, როდესაც აღარ იყო პირადი უსაფრთხოება და თითოეულ კაცს თავის თავზე უნდა ეზრუნა, ვინაიდან მარადუამს, იმდროსაც კი,

როდესაც არ იყო საომარი მოქმედება, საერთო, თუ კერძო მტერი მოსალოდნელი იყო [19, გვ. 196].

ამდენად, აფხაზისთვის აუცილებელი ნივთი ყველა სახის იარაღი უნდა ყოფილიყო, რაც ამ პერიოდში საბრძოლო და თავდასაცავ საშუალებად ითვლებოდა. შესაბამისად, ისინი ამუშავებდნენ რკინას, რომლიდანაც საუკეთესო ფოლადს იღებდნენ. „ამით კი ამზადებდნენ თოფებს, ჭედენ ხმლებს და დანებს“ [20, გვ. 112]. პოლ გიბალის ცნობით, რომელმაც 1818-1819 წლებში იმოგზაურა კავკასიაში, წერდა: მადნეულის დამუშავება აფხაზებმა თითქოს არ იცოდნენ, მხოლოდ როცა დასჭირდებოდათ, ჩამოიტანდნენ ტყვიას საბადოდან, ვისაც რამდენი სურდა გაადნობდნენ და ტყვიებს ამზადებდნენ [21, გვ. 155].

აფხაზები სამკაულ-იარაღს ადრე ე.წ. „ჰაერზე დამარხვისას“ მიცვალებულსაც ატანდნენ. ჯოვანი და ლუკა (1630 წ.) დაწვრილებით აღწერს დამარხვის ამ უჩვეულო წესს: მიცვალებულები ოთხ ბოძზე დაყენებულ მაღალი ხის ფულუროში იყვნენ მოთავსებული. ფულუროს შესასვლელი იხურება, მაგრამ არა მაგრად, რათა ჰაერი შევიდეს და შეხედვა შეიძლებოდეს. ამის გამოა, რომ თურქი ვაჭრები ამ ქვეყნის თაფლს უხალისოდ ჰყიდულობენ. მათ მიაჩნიათ, რომ ფუტკრები მკვდრების სხეულით იკვებებიან [22, გვ. 157]. მიცვალებულის ჰაერზე დაკრძალვა ცნობილი იყო კოლხეთში, თუმცა პროფესორი ზ. ანჩაბაძე ადიღეურ კავშირზე მიუთითებს. მიცვალებულის გარკვეული წესით ხეზე დაკიდება, კავკასიის ძველ მოსახლეობაში ადიღეური ტომების გამოკლებით, არსად არ გვხვდება [32, გვ. 39]. ამ და სხვა უცნაურმა ჩვეულებებმა ათქმევინა ევლია ჩელების „აბაზას ქვეყანაში მრავალი რამ საოცარი და სასწაულებრივია, მაგრამ მათი აღწერა შეუძლებელიაო“ [8, გვ.104].

არც იმის გაგებაა ადვილი, თუ მოუნათლავი აფხაზი რატომ მარხავს ეზოში თავის მიცვალებულს, ხოლო მისი სულის მოსახსენებლად სხვაგან, გზაგასაყარზე აშენებს ფარდულს – აბაყას, სადაც ავდარმოსწრებულ მგზავრს შეუძლია ღამე გაათიოს, დაისვენოს, სასმელ-საჭმელის მიიღოს და შენდობა შეუთვალოს მიცვალებულის სულს. თ. სახოკიას თქმით, ამ მადლიან შენობებს, ერთგვარი სასტუმრო შეიძლება ვუნოდოთ [7. გვ. 401]. აქვე აფხაზების სხვა სათნოება უნდა გავიხსენოთ, როგორცაა უპატრონო მიცვალებულის საფლავებზე სუფრის გაშლა, საიქიოს მყოფნი რომ უნათესავოდ არ დარჩენილიყვნენ [5, გვ. 100]. კაცთმოყვარეობის არჩვეულებრივი მაგალითია ისიც, რომ მწყემსები ცხვრის დაკვლის შემდეგ, მოხარშული ხორცის ნაწილებს გამკვლევი მგზავრისათვის ხეზე ტოვებდნენ.

აფხაზების რელიგიური შეხედულებების მკვეთრი ცვალებადობა არამარტო ფსიქიკაზე, არამედ ყოფაშიც აისახა. ზ.ჭიჭინაძის ცნობით, აფხაზნი მეტად ყოჩაღი, მხნე ხალხია. ესენი ერთ დროს საქართველოს ძლიერების სახელნი იყვნენ. ამიტომ იყო, რომ ეს კუთხე დიდად უყვარდათ ქართველ მეფეებს, ხოლო გათათრების მძიმე ისტორიის შემდეგ, აფხაზები სჯულის გულისთვის ისე იხოცავდნენ თავებს, რომ მასზე უსასტიკესი აღარ შეიძლებოდა რა [23, გვ. 145]. XVII ს-ში მოსახლეობის გარკვეული ნაწილი მაინც გამუსლიმანდა, სუნიტური ისლამი გავრცელდა, ხოლო ქრისტიანობის უკიდურესი შესუსტების შედეგად, ძველი წარმართული სარწმუნოება გააქტიურდა. ამიტომ „აქ შეიძლებოდა შეხვედროდით ყველარწმენის წეს-ჩვეულებებს, ფანატიზმიდან ქრისტიანობამდე“ [33, გვ. 25]. შესაბამისად აფხაზები არ ცნობდნენ არც ერთი რელიგიის დოგმატებს, თუმცა მამა-პაპური ჩვეულების მიმდევარმა აფხაზებმა ქრისტიანული მრწამსისადმი ერთგულება გამოიჩინეს. „არც ერთი ხალხი, ასე მოწინებით, სიფ-

რთხილით არ ეკიდებოდა საეკლესიო ნივთებს, როგორც აფხაზები და ქართველები“ [30, გვ. 120]. ეკლესიის გაძარცვის შემთხვევაში, ნადავლში ხატს არ გაურევდნენ. ხატთაყვანისცემა შემორჩენილი ჰქონდათ. მოგზაური ჟან შარდენი შენიშნავდა: "ჩვენს გემზე მოვიდა მაღალი წოდების აფხაზი, შვიდი თუ რვაკაციანი ამალით. მას სამი ტყვე მოჰყავდა. ამალას კი ნადავლი მოჰქონდა. მრავალნაირ საქონელს შორის იყო ხატის ვერცხლის ჩარჩო. ჩვენს შეკითხვაზე, თუ სად იყო თვით ხატი, გვიპასუხეს, რომ ხატი ეკლესიაში დატოვეს. ვერ გაბედეს მისი წამოღება, რადგან შეეშინდათ ხატს ისინი არ არ დაეხოცა“ [17, გვ. 212].

ბიჭვინთის სახელგანთქმულ სალოცავში აფხაზებს და ჩერქეზებს ნაძარცვი საქონლის ნაწილი ხშირად საღვთო ძღვნად მიჰქონდათ [6, გვ. 80]. მართალია, ნაძარცვი საქონლის უფლისადმი შეწირვა არაა სათნოება, მაგრამ ამ ხანებში აფხაზებს სხვა რაიმე შემოსავალი არ გააჩნდათ. ამიტომ შესაძლოა მათ საქციელს გამართლება მოეძებნოს.

ვაჭრობას და მრეწველობას მოკლებული აფხაზები უკიდურეს სიდუხჭირეში ცხოვრობდნენ. არსებულ სოციალურ უთანასწორობას მათი ჩაცმულობა გამოხატავდა. მეტწილად დაბალი ტანის, სუსტი აღნაგობის იყვნენ. ფეხები და ბარძაყები წვრილი და მოხრილი ჰქონდათ. თითქმის ყველა ცისფერთვალეა იყო. მათ თვალეებში უფრო შიში ჩანდა, ვიდრე ვერაგობა; ეცვათ ძალიან ღარიბულად. საკმაოდ შავგვრემანებს, ნაწვეტებულ და არწივისებრი ცხვირი გრძელი არ ჰქონდათ. ტერფები მეტისმეტად განიერი, უდავოდ იმის გამო, რომ ჩვევად აქვთ უფესსაცმლოდ სიარული. მხოლოდ ზოგიერთ მათგანს თუ ჰქონდა ფეხებზე შემოხვეული და ტირიფის წკნელით დამაგრებული ტურის ან მელის ტყავის ნაჭერი, რაც ფესსაცმლის მაგივრობას უწევდათ... თავადები ჩერქეზულ ტანსაცმელს ატარებდნენ. ისინი საშუალოზე მა-

ლალი ტანისა, ღონიერები იყვნენ და კარგი გარეგნობა ჰქონდათ. გეგონებოდათ სხვა წარმოშობისა არიანო, ვიდრე ის აფხაზები, რომელთა პორტრეტი ეს-ეს არის აღვწერე – წერდა ჟ. ფ. გამბა [6, გვ. 90]. ჩვენს ხელთარსებული ისტორიული წყაროებიდან, ვახუშტი ბატონიშვილის გარდა, აფხაზებს მხოლოდ და მხოლოდ ჩერქეზებს ამსგავსებენ. მაგალითად, აფხაზები მეტად მკვრივი, დაბალი სიმაღლით და უხეში, არასწორი ნაკვეთით, მეტად ბრტყელი თავის ფორმით და ტლანქი სახის იერით გამოირჩევიან. გარეგნობით ისინი ჩერქეზებს ვერ შეედრებიან. მათ მაღალი ტანი და დახვეწილი, სწორი ნაკვეთები აქვთ [34, გვ. 95]. გამუდმებული თარეში და მტაცებლობა, მათ საუკეთესო მეზობლებად აყალიბებდა, თუმცა მეომარ ჩერქეზებს არ აღემატებოდნენ. კავკასიოლოგი ე. კოვალევსკი ცხოვრების წესით, ჩვეულებებით, საქმიანობით, შეიარაღებით, ტანსაცმლით, აფხაზებსა და ჩერქეზებს შორის უამრავ საერთო თვისებას პოულობს [35, გვ. 95].

წყაროებში დაცული ცნობების განზოგადების მიხედვით, აფხაზები უფრო შავგვრემანები, შავთმიანები და გამხდრები გვხვდებიან. უმეცრებაში მყოფნი, მკაცრნი, დაუნდობელნი და შურისმაძიებელი არიან. კანონების უქონლობის გამო მთავრის არ ეშინიათ. იმედოვნებენ მხოლოდ საკუთარ იარაღზე, რომელსაც არასდროს არ იცილებენ [36, გვ. 251]. მათ უარყოფით თვისებებს მიეკუთვნება სიამაყე, ცრუმორწმუნეობა, გადაუნყვეტელობა, მერყეობა, ეჭვიანობა და ზარმაცობა [37, გვ. 259]. საერთოდ, პატიოსანი შრომისმოყვარეობა და იმავდროულად ყაჩაღური მიდრეკილებები კავკასიელების საერთო თვისებად განიხილება. მაგ.; გრაფი პასკევიჩი აფხაზებს ანგარებასა და მუხანათობაში, რუსებისადმი არაკეთილგანწყობაში ამხილებდა [38, გვ. 125; 128].

აფხაზები მანდილოსანთან თავაზიან დამოკიდებულებაში მრისხანე მთიელებისაგან მაინც განსხვავდებიან. მაგალითად,

მამაკაცისთვის სირცხვილად ითვლება, თუკი ქალი პირველი დაასწრებს მისალმებას. ქალის მიახლოებისას, პატივისცემის ნიშნად მამაკაცები ფეხზე დგებიან და არ სხდებიან, სანამ რამდენჯერმე არ შესთავაზებენ [39, გვ. 24]. ოჯახში ქალი ქმრისადმი მორჩილებით გამოირჩევა, მაგრამ არც ისეთი დამცირებულია, როგორც ნ. დუბროვინი აღიქვამს, თითქოს ქმარს ცოლზე სიკვდილ-სიცოცხლის უფლება ჰქონდეს. მისივე ცნობით, მიუხედავად იმისა, რომ ქალი მთელ ცხოვრებას ქმრის უღელქვეშ ატარებს, გასაოცარი ზნეობრივი სისპეტაკით გამოირჩევა [40, გვ. 43]. ძველად ქმარს უფლება ჰქონდა არა მარტო ღალატში მხილებული მეუღლე, არამედ მისი მაცდუნებელიც მოეკლა. ვახუშტი ბატონიშვილი შენიშნავს: „არა იქმნებიან მათ შორის სიძვა, მრუშობა, რამეთუ დასწუნენ შემცოდეთა“ [24, გვ. 780]. სასჯელის სიმძიმეც გასათვალისწინებელია, მაგრამ აფხაზი ქალების უფრო ბუნებრივი თვისებაა ერთგულება, რითაც მამაკაცები შინაგანად ამაყობენ.

ჩერქეზებისგან აფხაზებს დასახლების სტრუქტურა და შრომა-საქმიანობის სფერო განასხვავებს. „ჩერქეზები დიდ სოფლებში კომლებად ცხოვრობენ, აფხაზები ტყეში ცალკე ოჯახებად არიან გაბნეულნი, ისევე, როგორც სამეგრელოსა და იმერეთში“ [18, გვ. 217]. აფხაზები მეურნეებია და არა ჩერქეზებივით მომთაბარენი. თუმცა შრომაში თავს ძალას არ ატანენ და მეცხოველეობასა თუ მიწათმოქმედებას, მხოლოდ საკუთარი მოთხოვნილებების შესაბამისად მისდევდნენ. ამგვარ მარტივ და ბუნებრივ ცხოვრებას ეწეოდნენ, რომელსაც თავისი ღაზათი და მიმზიდველობა აქვს.

ამგვარად, უცხოელი მოგზაურების ამ მცირე დაკვირვებებიდანაც კარგად ჩანს აფხაზთა ეთნოფსიქიკაში არსებული როგორც ქართველური, ისე ადიღური (ჩერქეზული) ეთნოკულტურული თუ ეთნოსოციალური ელემენტები. ამას

დიდი ხანია ადასტურებენ ქართველი მკვლევარები არა მხოლოდ ისტორიული წყაროებით, არამედ მრავალი სხვა საშუალებების დამოწმებით. ისევე, როგორც სხვა ეთნოსებსა ან ეთნიკურ ჯგუფებში ხდება, აფხაზთა ეთნიკურ ისტორიაში მრავალი მხარე კვლავ სადაო რჩება. ამიტომ თითოეული შეხება აღნიშნულ საკითხთან ფრიად კეთილისმყოფელ გავლენასა მოახდენს ისედაც აქტუალურ თემაზე.

ხალხის ხასიათი, განვითარების დონე და საყოფაცხოვრებო კულტურა, შესაძლებელია ქორწილისა და გლოვის რიტუალებში უფრო აისახოს, რაც მომავლის საქმედ მიგვაჩნია.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ელ. ნორაკიძე, ქართული ეროვნული ხასიათის კვლევის პრობლემა ეთნიკურ ფსიქოლოგიაში, ჟურნ., „მნათობი“, 1988, №7.
2. ხალხური სიბრძნე, მეგრული და ლაზური ანდაზები, თბ., 1994.
3. გ. ყორანაშვილი, ეროვნული საკითხი, თბ., 1997.
4. გ. ყორანაშვილი, ეთნიკური თვითშეგნება და ტრადიციები, თბ., 1984.
5. ს. ზუხბა, აფხაზური ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1988.
6. ჟ. ფ. გამბა, მოგზაურობა ამიერკავკასიაში, ფრანგულიდან თარგმნა, კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა, ტ., 1, თბ., 1987.
7. თ. სახოკია, მოგზაურობანი, ბათუმი, 19885.
8. ევლია ჩელების მოგზაურობის წიგნი, თურქულიდან თარგმნა, კომენტარები და გამოკვლევა დაურთო გ. თოფურაძემ, ნაკვეთი I, თბ., 1971.
9. აფხაზური ფოლკლორი, თბ., 2003.

10. პ. ჭარაია, აფხაზეთი და აფხაზნი, გაზ., „ივერია“, 1888, №167.
11. არქ. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, გამოსაცემად მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო ი. ნათელავა, თბ., 1991.
12. კ. მაჭავარიანი, ეთნოგრაფიული წერილები, გაზ., „ივერია“, 1885, №276.
13. კ. ბოროზდინი, რაფ. ერისთავი და მურიე, ბატონყმობა სამეგრელოში, ტფ., 1927.
14. დე გრაი დე ფუას ცნობები საქართველოს შესახებ, ფრანგულიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ჯ. ოდიშელმა, თბ., 1985.
15. დონ ქრისტოფორო დე კასტელი, ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ, თარგმნა, გამოკვლევები და კომენტარები დაურთო ბ. გიორგაძე, თბ., 1976.
16. ტავერნიეს მოგზაურობიდან, ჟურნალი „მოამბე“, 1898, №6.
17. ჟ. შარდენი, მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მაგალობლიშვილმა თბ., 1975.
18. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 1964.
19. დ. სართანია, ივანე ჯავახიშვილი და ქართული ეტიკეტის ისტორიის საკითხები, თბ., 2002.
20. ი. რაინეგსი, მოგზაურობა საქართველოში, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 2002.
21. მ. ეფერემიძე, გიბალის მოგზაურობა აფხაზეთში, 1818-1819 წლებში, დ. გულიას სახელობის აფხაზეთის ენის, ლიტერატურისა და ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, 1963.

22. ი. ტაბალუა, საქართველო ევროპის არქივებისა და წიგნსაცავებში, წ. III, თბ., 1984.
23. ზ. ჭიჭინაძე, ქართველების გამაჰმადიანება ანუ ქართველთა გათათრება, თბ., 1915.
24. ვ. ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. 4., თბ., 1973.
25. М. Селезнев, Руководство к познанию Кавказа, к. II, Петербург, 1847.
26. Ш. Инал-ипа, Очерки по истории брака и семьи у абазов, Сухуми, 1954.
27. А. Дьячков-Тарасов, Бзыбская Абхазия, известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества, т. XVIII, 1905.
28. Торнау, воспоминания Кавказского офицера, М., 1835.
29. Кавказ, справочная книга, Тиф. 1888.
30. Ф. Дюбуа Де Монпере, путешествие вокруг Кавказа, Сухуми, 1937.
31. С. Броневский, новейшие географические и историческая известия о Кавказе, ч. 1., М., 1823.
32. З. Анчабадзе, очерк этнической истории абхазского народа, Сухуми, 1976.
33. А. Леонид, Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно -Кананитский монастырь, М., 1885.
34. Г. Мерцбахер, к этнографии обитателей Кавказский альп, известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества, т. XVIII, 1905.
35. Е. Ковалевский, народы западного Кавказа, в кн. Природа и люди Каказь и за Кавказом, С-Петербург, 1869.
36. П. Зубова, картина Кавказского края, т. 1, С-Петербург, 1835.
37. Статистическое описание губернии и областей Российской империи, т. XVI, ч. V, С-Петербург, 1858.

38. Граф Паскевич, утверждение наше в Абхазии, Кавказский сборник, т. XIII, Тиф., 1889.
39. З. Рихтер, в солнечной Абхазии и Хевсурети, М., 1930.
40. Н. Дубровин, история войны и владычества русских на Кавказе, т. 1, кн. 1. С-Петербург, 1871.

SOME ASPECTS OF ERTHNOPSYCHOLOGY OF ABKHAZIANS ACCORDING TO HISTORICAL SOURCES

The work is an attempt to ascertain the psychology of Abkhazians according to historical sources (mainly according to the descriptions of foreign travelers and missionaries). Like other highlanders the love of motherland and freedom, fighting spirit, a honor of elders and ancestors, protection of family purity, hospitality and other moral values are peculiar features of Abkhazians. But in late Medieval sources we read that Abkhazians were involved in piracy and robbery. These sources tell us how cunning and pitiless they were. Extreme poverty of Abkhazian population, who were not enough involved in agriculture and stock-breeding, lacking trade and industry were causing predatory instincts needed being permanently armed. Boys were trained since early childhood for the activity. Notorious robber was worthy of sympathy. Much the more, if a man was not a robber he had not a right to attend a public meeting.

According to data preserved in the sources Abkhazians are more brunets, dark-haired, medium height and thin. Their negative features are: severity, pride, ambition, mercilessness, superstitiousness, laziness, and vindictiveness. As they had not law they rely on ruler and trust their own weapon, which was a common feature of the Caucasians.

**აფხაზეთის ეთნოდემოგრაფიული პროცესების
სოციალური ასპექტები
(XIX საუკუნის 60-90-იანი წლები)**

მიგრაციის პროცესების ხასიათი და მიმართულებანი ქვეყნის საზოგადოებრივ-ეკონომიკური განვითარების ძირითადი ტენდენციებითა და ცალკეული რეგიონის თავისებურებითაა განპირობებული. აფხაზეთის გეოგრაფიული მდებარეობა, ბუნებრივი პირობები და სამეურნეო პოტენციალი ძველთაგანვე სხვა ქვეყნების ყურადღებას იპყრობდა. გარე ექსპანსიონისტური ძალების შედეგად, საქართველოს ცალკეული მხარე ცარიელდებოდა და შემდგომ ორგანიზებულად თუ არაორგანიზებულად ხდებოდა მისი დასახლება. მაგალითად, აფხაზეთის გეოგრაფიული მდებარეობა ხელსაყრელს ხდის აქ გამოცხადდეს სხვა ერის სუვერენობა და გაძლიერდეს მათი კოლონიზაცია. „თუ ქართველი ერის მიწა-წყლის ზოგი ძირძველი ქართული ოლქი დღეს რეალურად ქართული აღარ არის... შედეგია ძალმომრეობა – უსამართლობისა და გამოწვეულია იმითი, რომ აქ ხელოვნურად გაძლიერებული იქნა უცხო ელემენტები. ამ მხრივ, XIX საუკუნე, რუსთა მფლობელობის დამკვიდრება ჩვენს ქვეყანაში განსაკუთრებით საზიანო იყო საქართველოს მთლიანობისათვის“ (ინგოროყვა 1917:2). XIX საუკუნის ცნობილი ღონისძიებების შედეგად, “მიგრაციული პროცესების ფართო გავრცელების გამო, ეროვნულ შემადგენლობაში საკმაოდ დიდი ცვლილებები იყო, როგორც დროში ისე ტერიტორიულად. ამავე დროს მიმდინარეობდა ასიმილაციის პროცესები. ეს გარემოებანი და ხელისუფლების მოხელეთა ეროვნულ საკითხებში ნაკლები კომპეტენტურობა, ბევრად აფერხებდა სწორი ცნობების შეგროვებას” (ჯაოშვილი 1996:115). ცხადია, რთულია XIX საუკუნის პირველი ნახევრის აფხაზეთის მოსახლეობის რაოდენობის და დინამიკის დადგენა,

ვინაიდან რეფორმამდელ პერიოდში აქ კამერალური აღწერები არ განხორციელებულა, ხოლო ამ პერიოდისათვის რუს მოხელეებს ერთმანეთის საწინააღმდეგო ცნობები მოჰყავთ. რაც შეეხება XIX საუკუნის მეორე ნახევარს, აფხაზეთში მიმდინარე მიგრაციულ პროცესებს ასახავს ცნობილი 1886 წლის საოჯახო სიები, აგრეთვე რუსეთის იმპერიის მოსახლეობის 1897 წლის საყოველთაო აღწერის და ამ პერიოდში განხორციელებული ზოგიერთი ანალოგიური ხასიათის ლონისძიებების შედეგები.

XIX საუკუნის პირველ ორ მესამედში, საქრთველოს მოსახლეობის ეროვნულ სტრუქტურაში მომხდარი ცვლილებები აფხაზეთს არ შეეხებია. “1832-1877 წლებში აფხაზეთის დემოგრაფიული სურათი ამ პერიოდის საქართველოს სხვა რეგიონებში არსებული მდგომარეობისაგან მკვეთრად განსხვავდებოდა. აქ საქმე გვაქვს ძლიერ, იძულებით ემიგრაციასთან და მოსახლეობის ბუნებრივი ზრდის შემაფერხებელ შეიარაღებულ ბრძოლებთან” (ანთაძე, 1973:72).

მკვლევართა ნაწილი (ს. ლაკობა, ზ. ანჩაბაძე, შ. ინალიფა, კ. კუდრიავცევი და სხვა) “მუჰაჯირობის” რამდენიმე ეტაპს ასახელებენ. სახელდობრ, ს. ლაკობას მიაჩნდა, რომ 1810, 1821, 1824, 1830, 1837, 1840-41, 1855, 1864, 1867, 1877 აფხაზეთისთვის მუჰაჯირობის წლებია, რომლის შედეგად, XIX საუკუნის პირველ ნახევარში თურქეთში 30 ათასამდე აფხაზი ცხოვრობდა (ლაკობა 1990:40). აფხაზეთში მუჰაჯირობის ეტაპების და გასახლებული აფხაზების ერთობ გაზვიადებულ რაოდენობას დღემდე არაზუსტად უთითებენ. თუ როგორი ტრაგიკული იყო მუჰაჯირობის საერთო შედეგები შეიძლება ვიმსჯელოთ იმის მიხედვით, რომ საქართველოში აფხაზების რაოდენობამ 1865 წლის დონეს, მხოლოდ XX საუკუნის 50-იან წლებში მიაღწია (ჯაოშვილი 1996:119).

უკანასკნელი მუჰაჯირობის (1877-1878წწ.) დროს, აფხაზური მოსახლეობის თითქმის ნახევარზე მეტმა დატოვა მშობლიური კუთხე და უცხოეთში გადაიხვეწა. ოფიციალური მონაცემებით, ამ დროს ოჩამჩირიდან სადაც ადრე ითვლებოდა 3.935 ოჯახი, 1.071 ოჯახი იძულებით გადაესახლა. გუმისთის უბანი აფხაზი მოსახლეობისაგან მთლიანად დაცარიელდა (2.221 ოჯახი); გუდაუთის უბნის 5.292 ოჯახიდან 1.518 გაესახლა და ა.შ. (ძიძარია 1960:219). ცნობილია, რომ ფსხუ, დალი და წებელდა სრულიად “განმინდეს” აფხაზი გლეხებისაგან.

აფხაზებისა და კავკასიელი ხალხების გადასახლებით, რუსეთი და ოსმალეთი აქტიურად თანამშრომლობდნენ. „თუ რუსეთი აბორიგენი მოსახლეობის გადასახლებით კავკასიის კოლონიზაციის საქმეს “ანესრიგებდა“, კავკასიაში პოლიტიკურ სიმშვიდეს აღწევდა და სარგებლობდა ამ მხარის ხელსაყრელი სამხედრო-სტრატეგიული მდებარეობით, თურქეთის ხელისუფალთ გამიზნული ჰქონდათ მუჰაჯირები ოსმალეთის დაუსახლებელ და ნაკლებად დასახლებულ ოლქებში დაებინავებინათ. ამ კონტიგენტს ქვეყნის თავდაცვისათვის გამოიყენებდნენ” (აჩუგა 1988:15).

მიუხედავად უამრავი წინააღმდეგობისა, მუჰაჯირი აფხაზების ნაწილმა დაახლოებით 15 000 მუჰაჯირმა (ანჩაბაძე 1976:86), სამშობლოში დაბრუნება მოახერხა. აფხაზთა უკუემიგრაცია 1879 წლიდან 1881 წლამდე გაგრძელდა. უფრო სწორად, „1882 წლის იანვარი მთავრობამ დასდო მათი დაბრუნების უკანასკნელ ვადად“ (ხუნდაძე 1950:172). განსაცდელში მყოფი ასობით აფხაზური ოჯახი XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, აჭარაში დასახლდა, სადაც დღესაც ცხოვრობენ მათი შთამომავლები.

ამდენად, აფხაზეთის სამთავროს გაუქმების პროცესი და მთელი რიგი რეფორმები რუსეთის ადმინისტრაციამ ისე უხ-

ეშად გაატარა, რომ ანტიკოლონიური და ანტისოციალური აჯანყებები გამოიწვია. სამთავროს გაუქმების შემდეგ, აფხაზები მთავრობამ მოლაპატივებად გამოაცხადა და მერე “თითქმის ნახევარს კარი თურქეთისაკენ უჩვენეს. აფხაზეთი ისევე როგორც აჭარა, “რუსულ რივიერად” მონათლეს და მომავალი რუსული “მონაკოს” მოლოდინში, მარტო სოხუმის ოლქში მრავალი ათასი ნაჭერი მინა რუსებს მიუზომეს” (ვეშაპელი 1917:3). გარდა ამისა, გარკვეული პერიოდი აფხაზებს სამშობლოში დაბრუნება და ჩვეულ ადგილებში დასახლება აუკრძალეს, ვინაიდან ზოგიერთი უბანი რუსი კოლონისტებისთვის განკუთვნილ ზონად ითვლებოდა. გარდა ამისა, მღელვარე რეგიონების ურთიერთგანცალკევებით, მოსალოდნელი პოლიტიკური მოძრაობისგან უზრუნველყოფას ცდილობდნენ. “აფხაზთა ის ნაწილი ვინც გადასახლებას გადაურჩა, რუსეთის მეფის წინაშე “დამნაშავეებად” გამოაცხადეს. თვით სახელწოდება “აფხაზეთი” ხმარებიდან ამოიღეს, მას სოხუმის ოლქი უწოდეს, ხოლო აფხაზები მშობლიური მიწის დროებით მცხოვრებლებად გამოაცხადეს” (ინალ-იფა 1965:-155). ამ და სხვა ფაქტორებმა აფხაზები სამართლიანად აღაშფოთა. ისინი თვლიდნენ, რომ “ავი დედინაცვლის გერები იყვნენ” (ივერია 1905:2).

XIX საუკუნის პირველ ნახევარში, აფხაზეთის სამთავრო დანაწილებული იყო არა მარტო სამთავრო სახლის წევრებს შორის, არამედ ძლიერი თავადებიც დამოუკიდებლობას იჩემებდნენ. აფხაზეთის მთავრის ძალაუფლება მთიან ნაწილში (ფსხუ, ახჩიფსხუ, წებელდა, დალი) თითქმის არ ვრცელდებოდა. ფულად-სასაქონლო ურთიერთობის სუსტი განვითარების შედეგად, საბაზრო პროდუქციის სიმცირე, უგზობობა, სამიმოსვლო საშუალებათა შეზღუდულობა და სხვა მიზეზები, საქართველოს სხვა რეგიონებთან ცხოველი კავშირ-ურთიერთობების გაბმას აბრკოლებდა. აგრეთვე

„ბატონყმური ურთიერთობა და ნატურალური ხასიათის მეურნეობა, არა მარტო ზღუდავდნენ საწარმოო ძალების განვითარებას, არამედ აფერხებდნენ მოსახლეობის შიგა ტერიტორიულ გადაადგილებას” (ჯაოშვილი 1996:85). აფხაზები მიგრაციული აქტივობით არ გამოირჩეოდნენ, ვინაიდან შედარებით უკეთ იყვნენ მიწით უზრუნველყოფილნი, “რის გამოც ეს კუთხე საშოვარზე გაგზავნილთა რაოდენობით, საქართველოს სხვა მხარეებს რამდენადმე ჩამორჩებოდა” (ხეცურიანი 1992:10). XIX საუკუნის დასასრულს, გარესამუშაოზე გასვლამ დასავლეთ საქართველოში მასობრივი ხასიათი მიიღო. “XIX საუკუნეში მოსახლეობის გამრავლებამ, სასაქონლო ფულადი ურთიერთობისა და კაპიტალიზმის განვითარებამ, გამოიწვია მოთხოვნილების ზრდა მიწაზე. ასეთ პირობებში ქართველი გლეხობა უფრო ინტენსიურად ამოძრავდა. მიუხედავად იმისა, რომ ცარიზმი აფერხებდა ქართველ გლეხთა საქართველოს თავისუფალ მიწებზე გადასახლებას, საგადასახლებო მოძრაობამ, შინა კოლონიზაციამ ფართო ხასიათი მიიღო” (მელიქიშვილი 1966:460-461).

XIX საუკუნის II ნახევარში, სამეგრელო ამიერკავკასიაში ყველაზე უფრო მჭიდროდ დასახლებული მხარე იყო. მიწის სიმცირის შედეგად, გარესამუშაოზე გასულთა რაოდენობით სამეგრელო წინ უსწრებდა დანარჩენებს. “მეგრელებს თავისუფალი მიწები ენგურსა და კოდორს იქით ეგულებოდათ. მეგრელ გლეხებს აფხაზეთში გადასახლების წინასწარაკვიატებული აზრი არ ჰქონდათ, რომ ის მიწას ყველგან ეძებდა და მას აფხაზეთისკენ მხოლოდ ეკონომიური იძულება ერეკებოდა” (ხუნდაძე 1950:181).

გასათვალისწინებელია შემდეგი გარემოება, რომ ამ ხანებში აუთვისებელი იყო სახნავ-სათესად ვარგისი მიწის დიდი ნაწილი. “XX საუკუნის დამდეგსაც კი – აფხაზეთში დამუშავებული იყო გამოსადეგი მიწის მხოლოდ 33%. დანარჩენი

ფართობი გვიმრით და ეკალ-ბარდით იყო დაფარული” (დუმბაძე 1953:60).

ლ. გუკასიანცი, რომელმაც სოხუმის ოლქში გადმოსახლებულთა საქმიანობა შეისწავლა, მეგრელებზე შენიშნავდა: «В сельскохозяйственном отношении ничего нового не внесли в жизнь округа, да и во всех отношениях не пошли дальше своих соседей абхазцев. Заслуга мингрельцев в округе та, что они расчистили массу земель из под леса, кустарника и папоротника под кукурузу» (გუკასიანცი 1895:123). ვინ არ იცის თუ რა დიდი შრომა და ჯაფა სჭირდებოდათ მეგრელებს, აფხაზეთის უდაბურად და ვერანად ქცეული ადგილების გასაწმენდად და ასათვისებლად. ყველასგან დაწუნებულ ადგილებზე საცხოვრებელი პირობების შექმნის შემდეგ, მათ აიძულებდნენ დაეტოვებინათ იგი და სხვაგან გადასახლებულიყვნენ. ასე მაგ.; ლიხნში მოვაჭრე ქართველები 1877 წ. რუსეთ-ოსმალეთის ომის დროს იძულებული გახდნენ გუდაუთაში გადასულყვნენ, რომელიც მაშინ ჭაობიან ტყეს წარმოადგენდა. მარჯვე ქართველის (მეგრელის) ხელი და ფული დატრიალდა, ტყეები გაიკაფა, სწორი და განიერი ქუჩები გაიმართა, დუქნები და საცხოვრებელი სახლები აშენდა. სკოლაც დაარსეს და მასწავლებელსაც თვითონ ინახავდნენ. მერე ეკლესიის აშენებას შეუდგნენ. რაკი აქ ჩვენებმა ფეხი მოიკიდეს, გუდაუთაში დასასახლებლად ბევრი სხვადასხვა ხალხი გამოემგზავრა. ახალმოსულებმა მასპინძელ ქართველებს დევნა დაუწყეს. იმედი, მთავრობა ისე არ დატოვებს აქ ერთ მუჭა ქართველებს და გამოიკვლევს ვინ გაჩნდა აქ პირველად და ვინ შექმნა საცხოვრებელი პირობები (ივერია 1900:2). ასე იცავდნენ აფხაზებს ქართველების გავლენისაგან და საკოლონიზაციო საქმეს მიზანმიმართულად აწესრიგებდნენ.

საკვლევ პერიოდში აფხაზეთისათვის დამახასიათებელი იყო ჩამორჩენილი სამეურნეო სისტემა, დაქვეითებული ეკონომიკა, აუთვისებელი ბუნებრივი სიმდიდრეები. მიუხედავად

ამისა, აფხაზეთს ეკონომიკური განვითარებისათვის მნიშვნელოვანი პოტენციალი გააჩნდა. საჭირო იყო მიეცათ მისთვის ბიძგი და “მეურნეობა იქ განვითარდებოდა ისეთი გაქანებით, მათი ქვეყანა გახდებოდა მეორე შვეიცარია” (ძიძარია 1962: 169) ე.წ. ბიძგის მიმცემი აღმოჩნდა საგლეხო რეფორმის შემდგომი მოვლენები. მთავრობას პირველ ხანებში სურდა, აფხაზეთის ფეოდალების გარკვეული ნაწილის ხარჯზე, საგლეხო რეფორმის გატარების შედეგად, ხაზინის განკარგულებაში რაც შეიძლება მეტი მიწის ფართობი დარჩენილიყო. „ამ მიზნით, იგი აფხაზეთის წოდებრივ საადგილმამულო კომისიას დაკვეთას აძლევდა, რომ ხელოვნურად შეემცირებიათ პრივილეგირებულ პირთა რაოდენობა“ (გამისონია 1973:11). რეფორმის გატარების დროს, მათ ტაქტიკა მნიშვნელოვნად შეცვალეს და ადგილობრივ გაბატონებულ წოდებას, მთავრობამ პრივილეგიები იმ მიზნით შეუნარჩუნა, რომ თავისი კოლონიური პოლიტიკის განხორციელებისას დასაყრდენი ჰქონოდა. “არც იმის მიღწევა გასჭირვებია, რომ ათეული ათასობით დესეტიწა მიწა მის განკარგულებაში აღმოჩენილიყო. ცხადია, ეს გლეხოების უმრავლესობის სრულიად უმიწოდ დატოვების ან მიწიატურული ნადელების გამოყოფის შედეგად მოხდა” (ძიძიგური 1956:163). გლეხთა უმიწაწყოლოდ დატოვებამ გამოიწვია მემამულური მიწის კაბალური მოიჯარის შექმნა, რომელიც თითქმის ყმურ მდგომარეობაში იმყოფებოდა. აფხაზეთში მოიჯარადრე გლეხების მდგომარეობა ყოველად აუტანელი იყო. ასე მაგ.; სოფ. ვარჩესა და ბაბუშარაში მეგრელების რიცხვი ორას კომლს აღემატებოდა. ისინი მიწის მეპატრონეს მოსავლის მეოთხედს უხდიდნენ. ნაწილ ჩალაში ურემზე მანეთი უნდა მიეცათ - და უღელ კამეჩის საბალახოში თორმეტი მანეთი. თუ სახლის სამშენებლო მასალას შარვაშიძის ტყეში მოჭრიდნენ, როცა ბატონი დაცლას უბრძანებდა, სახლებიც მას უნდა დაუტოვონ,

ან ადგილი უნდა დაცალონ, სად წავიდნენ? ან ვინ იყიდის მათ საჭიროებაზე? რამდენი ხანია აქ ცხოვრობენ, ზოგი 10, 12, 15 წელიწადი და მიწა, რომ შეისყიდონ მეპატრონესაგან არ შეიძლება. ქცევაში 200 მანეთი რომ მისცენ, მაინც არ გაჰყიდის (კვალი 1899:577). სოხუმის ოლქში გადმოსახლებული (მეგრელების) ქართველების მოზღვავება რომ შეეჩერებინათ, რუსეთის მეფის ხელისუფლებამ განსაკუთრებული განაწესი დაამტკიცა. „Они, в частности, препятствовали закреплению на абхазских землях выходцев из Западной Грузии. Претендовать на землю могли только «окончательно водворившиеся» в отдел до 1 января 1856 г. остальные же считались «временно проживающими» (ლაკობა 1990:40).

აფხაზებისაგან დაცარიელებული მიწა-წყალი და აფხაზეთის მთავრის მიხეილ შარვაშიძის გასახლების შემდეგ დარჩენილი ყოფილი სამთავრო მიწები, სახელმწიფო კუთვნილებად გამოცხადდა, რომელსაც კოლონიური ფონდისთვის ინახავდნენ. მაშინ როდესაც საქართველოში მიწის სიმცირის გამო, დროებით ვალდებული გლეხებისათვის კანონით გათვალისწინებული მიწის გადაცემა ვერ ხერხდებოდა, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში უცხოელ კოლონისტებს მასობრივად ასახლებდნენ. “მათი შემოყვანა მეტ-ნაკლები ინტენსივობით პირველი მსოფლიო ომის დაწყებამდე გრძელდებოდა” (ჯავახიშვილი 1998:27).

მთავრობა კოლონისტებს გარკვეული დროით, როგორც გადასახადებისაგან განთავისუფლებას, ისე სამხედრო ბეგარის მოხსნას, ფულად დახმარებას და სხვა საჭირო შემწეობას ჰპირდებოდა. რაც ყველაზე საინტერესოა, მათ ყველანაირი საკუთრების შექმნის უფლებას აძლევდნენ. “გადმოსახლებულებს თავი ისე კარგად უნდა ეგრძნოთ, რომ პროცესი შემდგომში უფრო დიდი მასშტაბებით წარმართულიყო, რისთვისაც კოლონისტი რუსი გლეხებისათვის ყოველმხრივი დახმარება უნდა გაეწიათ. მიეცათ მათთვის ის შეღავათები,

რაც ადგილობრივ გლეხობას არ ჰქონდა” (ჭუმბურიძე 2007: 84). კოლონისტების მოძალებით აღშფოთებული გიორგი შარვაშიძე მათ “მანანნალათაგანებს”, ეძახდა რომლითაც სავსეა ჩვენი მხარე და რომელთაც აქ თითქოს კულტურის დასანერგად ჩამოახეტებენ... მათ მიერ დღემდე შემოტანილი კულტურა გამოიხატება მხოლოდ ადგილობრივ მცხოვრებთათვის საუკუნეობით შეჩვეული მიწა-წყლის ნატაცებაში, რომ იმ უსახლკარო უცხოელებს დაურიგონ (შარვაშიძე 1947: 155). ნიშანდობლივია ის, რომ გიორგი შარვაშიძე ერთადერთი მემამულე იყო აფხაზეთში, რომელსაც “აქაურობაზე კარგა მოზრდილი (6.000 დესეტინა სახნავ-სათესი) მამულის შეძენა, შერჩენა და ასე თუ ისე, მოვლა მოუხერხებია” (სახოკია 1950:298). მთავრობამ აფხაზეთის პრივილეგირებული ნოდების წარმომადგენლებს დიდძალი მამულები უბოძა, რომელსაც ისინი ჩალის ფასად ყიდიდნენ. ასე, რომ მიწებს უცხოელები ეუფლებოდნენ. “დალის ხეობაში ოცდასამი მემამულედან მხოლოდ სარაჯიევს ათასობით დესეტინა მიწა ეკუთვნოდა, დანარჩენებს 300-დან 500 დესეტინამდე. იგივე ითქმის წებელდაზე. ოცდაოთხი მემამულის მფლობელობაში გადასული თექვსმეტი ათასი დესეტინა მიწიდან, ნახევარი გრაფი ბობრინსკის საკუთრება იყო” (რიბინსკი 1894:10).

მონარქიული რუსეთის მთავრობა, თავის კოლონიურ პოლიტიკას, კავკასიის ეკონომიური ათვისების გეგმას მოხერხებულად უთავსებდა. აფხაზეთის ცალკეული რაიონების კოლონიზაციის საკითხი ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 30-იან წლებში წარმოიშვა. აქ არ შევუდგებით აფხაზეთის დასახლების საქმეში, მეფის მოხელეების თითოეული კონკრეტული წინადადებების განხილვას. ცნობილია, რომ ამ საკითხში მათ ერთიანი აზრი არ ჰქონდათ. “რუსეთში XIX საუკუნის 70-80-იან წლებში, შავი ზღვის სანაპიროთა კოლონიზაციის შესახებ, სამი მთავარი მიმდინარეობა არსებობდა: პირველი, სახელ-

მნიფოსთვის ხელსაყრელად ითვლებოდა მესაკუთრე გლეხებით კოლონიზაციის ნაცვლად, კაპიტალისტ-მემამულე მსხვილ მიწათმფლობელების დასახლება. მეორე მიმდინარეობის მომხრენი, შავი ზღვის სანაპიროების კაზაკებით დასახლებას მოითხოვდნენ. მესამე, მხოლოდ რუსებით უნდა დასახლებულიყო” (ხუნდაძე 1950:166-168). მეფის მთავრობას შავი ზღვის აღმოსავლეთი სანაპიროების კაზაკებით დასახლება, ჯერ კიდევ სამეგრელოს სამთავროს რუსეთის ვასალად გახდომის შემდეგ ჰქონდა გათვალისწინებული “ეს კოლონია შეიძლება ენგურის გასწვრივ, ზღვიდან 30 ვერსის მანძილზე, აფხაზეთის საზღვარზე დასახლებულიყო, სადაც მრავლად იყო უკაცრიელი ადგილი” (გუგუშვილი 1949:461). კაზაკებს მხარე მთიელთა თავდასხმებისა და კონტრაბანდული ვაჭრობისაგან უნდა დაეცვათ. ამ გაზრახვას კავკასიის ხელისუფლება რამდენჯერმე მიუბრუნდა, მაგრამ უშედეგოდ.

მიუხედავად მრავალგვარი მოსამზადებელი სამუშაოებისა, მთავრობამ ვერ უზრუნველყო აფხაზეთში მხოლოდ და მხოლოდ რუსების ჩასახლება. მეფის თვითმპყრობელობამ მიზნად დაისახა არა მარტო აფხაზეთისაგან განთავისუფლებული მიწების ეკონომიური ათვისება, არამედ ადგილობრივი მოსახლეობის რუსიფიკაცია და მცდელობა ანაპიდან ბზიფამდე და უფრო შორს სამხრეთ-აღმოსავლეთით პოლიტიკურ მიმართებაში აბსოლუტურად სანდო ელემენტი ჰყოლოდა (ინალ-იფა 1990:42). ერთადერთ სანდო ელემენტად რუსობა იყო მიჩნეული, მაგრამ პირველ ხანებში მათ ჩვეული ადგილებიდან დაძვრა ეძნელებოდათ და რაც მთავარია, მათ აფხაზეთში კლიმატური პირობები აბრკოლებდათ. “მთავრობა გადმოსახლებულებს ბევრ შეღავათს აძლევდა, მაგრამ კანონი ბუნებასთან ვერაფერს გააწყობდა და ამიტომ ხუთი-ექვსი წლის განმავლობაში აფხაზეთის ჰავისაგან (კერძოდ,

მალარიისაგან) ბევრი გადმოსახლებული დაიხოცა” (საქართველოს... 1888:10). ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ მთავრობამ აფხაზეთის კარი არარაშესებს გაუხსნა. თურქეთიდან ბერძნებსა და სომხებს, ჩრდილოეთიდან ესტონელებს, ლატვიელებს, მოლდაველებს, ბულგარელებს და ა.შ. აფხაზთა ნამოსახლარზე გაჩნდა ახალი სოფლები, რომელთა რიცხვმა 1900 წელს ოცდათხუთმეტს გადააჭარბა (ინალ-იფა 1990:40); (ჭუმბურიძე 2007:85). ამდენად, აფხაზთაგან დაცარიელებული ადგილები, რომელიც გაუვალ ტყეს მიჰქონდა, უმოკლეს დროში აგარაკებად გადაიქცა, სადაც საკუთრების შექმნის მსურველთა რიცხვი დღითიდღე იზრდებოდა. საკურორტო კოლონიზაციის დროს, არჩევანი გაგრაზე შეჩერდა. „გაგრა ორია: ძველი და ახალი. ახალ გაგრაში ყველას სადუქენე ადგილი იქაური მემამულე ნახიმოვისაგან, იჯარით ჰქონდა ალებული. ყოველი მედუქენე წელიწადში ათ თუმანს იხდიდა, ე.ი. იმდენს, რამდენითაც ამ ხუთი წლის წინათ 20 დღიური მიწის ყიდვა შეიძლებოდა ... ხსენებულ ნახიმოვს ამ ორი წლის წინათ აქ 2 000 დღიური მიწა ათ თუმნად შეუძენია. ახლა კი დღიურს 12-14 თუმნად აფასებდა. თვით პრინციმა ოლდენბურგმა კერძოდ მემამულეებისაგან 800 დღიური მიწა იყიდა“ (სახოკია 1950:311).

ადგილობრივი მოსახლეობისაგან განსხვავებით, რუსეთის მთავრობას თურქეთის მოსახლე მტრებზე – ბერძნებზე და სომხებზე, უფრო უშიშრად შეეძლო დაყრდნობა. 1869 წელს, ანატოლიიდან ბერძნების დაძვრის ერთ-ერთი მიზეზი, თურქეთ-საბერძნეთის ურთიერთობათა გამწვავება იყო. თურქებმა ბერძენთა წინააღმდეგ რეპრესიები დაიწყეს. “ასეთ ამბებთან იყო დაკავშირებული, რომ 1868 წლის განმავლობაში 200 კომლი ანტოლიელი ბერძენი შავი ზღვის ოლქში დასახლდა. ალექსანდროვკა, ოლგინსკოე და გეორგიევსკოე – აფხაზეთში

ბერძნების პირველი ახალშენებია” (ყაუხჩიშვილი 1946:140; 153).

ამდენად, 1869 წელს აფხაზეთში თურქეთიდან ბერძნების ჩამოსახლება დაიწყო, რომელთა რაოდენობა “1873 წელს 0,3 ათასზე ნაკლები არ უნდა ყოფილიყო” (ანთაძე 1973:70). თავდაპირველად ისინი მეთევზეობასა და მესაქონლეობას მისდევდნენ, აგრეთვე ქვის შენობათა სეზონურ სამუშაოებს ასრულებდნენ. მოგვიანებით, სომხებთან ერთად ჩაბმული იყვნენ სასაქონლო წარმოებაზე ორიენტირებულ მეთამბაქობაზე. ბერძენი ავტორის ნ. იოანიდის ცნობით, “XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში ქ. სოხუმში ბერძენი მოსახლეობა ჩნდება” (იოანიდი 1990:14). მხედველობაში მისაღებია არა გამონაკლისი შემთხვევები, არამედ ეთნიკური ჯგუფების შემოსახლება.

კავკასიის ადმინისტრაციამ რუსი კოლონისტების სიმცირის გამო, შავი ზღვის სანაპიროების დასახლებლად, თურქეთიდან სომეხი მოსახლეობის სტიქიურ მიგრაციას დაუჭირა მხარი. პოლიტიკური და ეკონომიური მიზნებით ხელსაყრელი პროექტის სულისჩამდგმელები, კავკასიის სამოხელეო აპარატში დასაქმებული სომხური ბურჟუაზიის წარმომადგენლები იყვნენ. მათი ძალისხმევის შედეგად, “XIX საუკუნის მიწურულისათვის საქართველოში მცხოვრებ ეროვნულ უმცირესობათა შორის ყველაზე უფრო მრავალრიცხოვანი სომხობა იყო” (ანთაძე 1973:105). ამავე პერიოდში, სოხუმის ოლქის გუდაუთის უბანში უკვე სამი სომხური დასახლება არსებობდა. ესენია “ანუხვა, მცარა და ფსირცხა, რომლებიც თამბაქოს პლანტაციებს ამუშავებდნენ” (მაევსკი 1896:265-266) ცხადია, აფხაზეთში სომხების ჩამოსახლება მათზე ზრუნვით სულაც არ იყო განპირობებული. საქმე იმაშია, რომ მოსალოდნელი გართულებების შემთხვევაში, პრორუსული ორიენტაციის სომეხ მოსახლეობას, რუსეთი პროთურქული

ორიენტაციის აფხაზების წინააღმდეგ ეფექტურად გამოიყენებდა (ჯავახიშვილი 1990:10).

80-იანი წლების დასაწყისშიც, ისევე როგორც 60-იანი წლებში, მთავრობისათვის სასურველი რუსებით აფხაზეთის დასახლების საქმე წარუმატებლად მიმდინარეობდა. 1879 წლის 18 მაისს, მეფისნაცვლის მთავარი სამმართველოს დეპარტამენტმა შეიმუშავა სპეციალური წესდება „აფხაზეთის თავისუფალ მიწებზე რუსთა ჩასახლების შესახებ“ (გამისონია 1973:28) და მის პრაქტიკულ განხორციელებას შეუდგა. მეფის მთავრობა დასაწყისში საკოლონიზაციო მიზნებისათვის უღარიბეს ფენას იყენებდა, რომელთაც სამშობლოში უბინაობისა და სიღარიბის გამო საკმაოდ სასოფლო-სამეურნეო ჩვევები და უნარი არ გააჩნდათ (ხუნდაძე 1950:176). სანიმუშო მეურნეობები ვერც რუსმა სამხედრო მოსამსახურეებმა შექმნეს. “დიდი ხნის სამხედრო სამსახურმა ისინი საგრძნობლად გადააჩვია სოფლის სამუშაოებს და თითქმის სრულებით უვარგისი გახადა მეურნეობისათვის” (ანთელავა 1970:122).

90-იანი წლებისათვის აფხაზეთში, როგორ ქართველების (მეგრელების), ისე უცხოელი კოლონისტების სიმრავლე შეინიშნებოდა. Массовое переселение обезземельных крестьян из Зугдидского и Сенакского уездов, сильно тревожило царское правительство, т.к. это не входило в его планы колонизации Абхазии (ლაკობა 1990:39).

90-იანი წლებში, მეფის თვითმპყრობელობამ აფხაზეთის დასახლება მართლმადიდებელი და რუსი წარმომშობის მხოლოდ კულაკური ფენებით დაიწყო, რომლითაც ის ქმნიდა თავისთვის საიმედო დასაყრდენს. ამ მიზნისათვის სხვადასხვა სარწმუნოების მიმდევრებიც შემოასახლა. “ბეცმა და დანაშაულებრივმა რუსეთის ბიუროკრატია, ქართველი წმინდანების ძვლებით გაპოხილ მიწაზე, 150 ათასსზე მეტი ერეტიკოსი და სხვადასხვა არამართლმადიდებელი ისე დაა-

სახლა, რომ არც ერთი მათგანი მართლმადიდებლად არ მოუქცევია” (დურნოვო 1990:53). ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 20-30-იან წლებში, საქართველოში გაჩნდნენ პირველი რუსი რასკოლნიკების, ანუ სკოპცების მცირერიცხოვანი ჯგუფები, რომლებსაც უმთავრესად რედუტ-კალეში და სოხუმში ასახლებდნენ.

რაც შეეხება ესტონელებს, ისინი აფხაზეთის გაუკაცრიელებულ სოფელ-ადგილებში XIX საუკუნის ბოლო ოცნლეულში გამოჩნდნენ.

საქართველოში გერმანელთა ჩამოსახლების დასაწყისი კაპიტალიზმის განვითარებამ და ნაპოლეონის ომების შედეგად გერმანიიდან ემიგრაციის გაძლიერებამ განაპირობა. ეს პროცესი ნაწილობრივ რელიგიური სამოსით შებურვილი იყო. მაგ., ზოგიერთი გერმანელი სექტის მისწრაფება მეორედ მოსვლას აღმოსავლეთით – არარატის მთასთან შეხვედროდნენ... 1886 და 1897 წლებისათვის, გარდა თბილისის და ბორჩალოს მაზრებისა, გერმანელი მოსახლეობა ჩნდება სოხუმის ოლქში (ანთაძე 1973:105; 148).

მხარის დემოგრაფიულ ექსპანსიას ხელი შეუწყო სამიმოსვლო გზების მშენებლობამ. 1892 წელს, შავიზღვისპირეთის მაგისტრალური გზატკეცილი გაიხსნა. რეგულარული საზღვაო და სახმელეთო კომუნიკაციები მოწესრიგდა. სოხუმი, რომელიც მანამდე პატარა დასახლებად ითვლებოდა, 1847 წელს ქალაქად გამოცხადდა. “1860-1870 წლებში, სოხუმი თითქმის მხოლოდ რუსებით იყო დასახლებული. 1874 წელს დაარსებულმა ახალი ათონის მონასტერმა, რუსული ცენტრის როლი შეასრულა” (ინალ-იფა 1990:45). 90-იან წლებში, საფუძველი ჩაეყარა საეკლესიო კოლონიზაციას. ახლად დაარსებულ ეკლესია-მონასტრებს მიწების დიდი ფონდი ეძლეოდათ. კერძოდ, ახალი ათონის მონასტერს 3.278 დესეტინა მიწა გადაეცა, რომელსაც კომერციული საქმიანობისთვის

იყენებდა. მის აშენებასა და უახლესი ტექნიკით აღჭურვაზე, რუსეთის ხელისუფლება სახსრებს არ ზოგავდა. “ახალი ათონის მონასტერი არა მარტო აფხაზეთში, არამედ მთელ კავკასიაშიც, რუსული საეკლესიო პოლიტიკის ცენტრად იყო ჩაფიქრებული” (კიკნაძე 2003:72). მსხვილი რელიგიური ცენტრების დაარსება, რეგიონში რუსეთის პოზიციების განმტკიცებას ემსახურებოდა. მაგ., მოქვის მონასტერი, რომელსაც 1885 წელს ჩაეყარა საფუძველი – 300 დესეტიანა მამულის მესაკუთრე გახდა. რუსების მონასტრებად გადაიქცა ბიჭვინთა, გუმა (კომანი), დრანდა. სურდათ ილორის ეკლესიის რუსების დედათა მონასტრად გადაკეთება, მაგრამ მედგარი წინააღმდეგობის გამო ველარ განახორციელეს. ამასთან დაკავშირებით ნ. ბერძენიშვილი შენიშნავდა: “ახლა ანაკოფიის ტერიტორიაზე მშვენიერი ახალი ათონია – თვალის წარმტაცი სილამაზის კურორტი. აქვე მოჩანს ჩვენი გაქრობის მიზნით ანაგები მონასტერი, XIX საუკუნის მიწურულს რომ ცარიზმის ჯამაგირში მყოფმა ბერებმა დაარსეს. მაგრამ გძაგს კაცს ყველაფერი ეს, რადგან იცი, რომ აქ ის სული ტრიალებდა, რომელიც საქართველოს გაქრობას მიზნად ისახავდა” (ბერძენიშვილი 1964:298-299).

მხარის დემოგრაფიულ ექსპანსიას ზოგიერთი დადებითი მხარე მაინც ჰქონდა. მაგ.; «Они впервые ввели усовершенствования земледельческие орудия, правильную обработку почвы, новые культурные растения и различные молочные продукты» (გუკასიანცი 1895:1282). თუმცა უცხოელმა კოლონისტებმა ადგილობრივი პირობებით ისარგებლეს და მთელი ძალისხმევა საკუთარ კეთილდღეობას მოახმარეს. ქვეყნის ინტერესებისათვის სასოფლო-სამეურნეო წარმოების განვითარება არც უცდიათ. მათი ძირითადი საქმიანობა სოფელ „პოლტავსკოეს“ მაგალითზე შეიძლება წარმოვიდგინოთ. ქალსა და კაცს ყველას ეტყობა, რომ არაყს ეწყობიან. ესენი აქ 1884 წელს მოვიდნენ. პირველ ხანებში, წელიწადზე მეტი ეძ-

ლეოდათ სურსათი. მოვიდნენ თუ არა, ყოველ მოსახლეს ადმინისტრაციამ მუშა საქონელი დაურიგა. თან თითო ძროხაც მიეცათ, რამაც ისინი გააზარმაცა. იმის მაგივრად რომ გარჯილიყვნენ და სიმინდისათვის სახნავ-სათესად ტყე გაეკაფათ, თითო ფეხის დადგმა მინა განმინდეს და მორჩნენ, მოისვენეს. ...ბოლოს დრანდის მონასტერში ბზის ხეებიდან ჯვრების და ურთხელის ჯოხების გამოთლას მიჰყვეს ხელი. რის შედეგადაც ბზასა და ურთხელას უსულღმერთოდ აჩანაგებდნენ. მას რომ გაჰყიდნენ, გასწევდნენ სოხუმში და იქ ერთი ან ორი დღის განმავლობაში არყის სმით სულს ირთმევდნენ. ბოლო სამი წელიწადია პოლტაველებმა ასწლოვანი მუხებისაგან ყავრის გაკეთება დაიწყეს. სახეირო საქმეს მოჰკიდეს ხელი, მაგრამ ვერც ამით მოეცხოთ ქონი. რასაც ყავარის კეთებით ფულს იღებენ სოხუმის მიკიტნების ჯიბეში ჩადის (სახოკია 1898:109-110).

რუსები, როგორც წესი დამოუკიდებლად სახლდებოდნენ, ან დამოუკიდებელ სოფლის საზოგადოებას ქმნიდნენ, ან მეზობელი მკვიდრი მოსახლეობის შემადგენლობაში იმყოფებოდნენ და მათთან ერთად ქმნიდნენ სოფლის საზოგადოებას. “მიუხედავად ერთგვარი ანტაგონიზმისა, რომელიც კოლონისტებსა და ადგილობრივ მოსახლეობას შორის მიწის გამო წარმოიშვა, მთელი კოლონიზაციის მიმდინარეობის პერიოდში განსაკუთრებით მნიშვნელოვან კონფლიქტურ სიტუაციას ადგილი არ ჰქონია” (თოგოშვილი 1998:14).

XIX საუკუნის აფხაზეთის ეთნიკური სურათი რადიკალურად შეიცვალა. თუ 1886 წელს აქ მხოლოდ ქართველები, აფხაზები და კოლონისტების მცირე ნაწილი ცხოვრობდა, რამდენიმე წლის შემდეგ “არაადგილობრივი ეროვნების 21.608 ადამიანი ბინადრობდა” (ლეკიშვილი 1990:15). თვალს თუ გავადევნებთ 1897 წლის საყოველთაო აღწერის მასალებს,

სოხუმის ოლქის 106.179 მცხოვრებიდან ყველაზე მეტად რუსები (5.393), ბერძნები (6.552) და სომხები (1.347) ფიგურირებენ (ტროინიციკინი 1905:2-3).

XIX საუკუნის ბოლოს და განსაკუთრებით XX საუკუნის დასაწყისიდან, მეფის თვითმპყრობელობა საკურორტო კოლონიზაციას სწრაფი ტემპით შეუდგა. «Начало ее было положено еще в 1872 году, когда сухумская сословно-поземельная комиссия постановила ближайшие к Сухуму «заросли» выделить из городского надела, нарезать из них участки от одной до 3-х дес. и раздасть на льготных условиях чиновникам и офицерам» (ძიძარია 1975:442).

მოგვიანებით ამას მოჰყვა ე.წ. “პროლეტარული კოლონიზაცია”, რომელიც ამჟამად საკვლევი თემის ქრონოლოგიურ ჩარჩოს სცილდება.

ამრიგად, რუსეთის ხელისუფლება აფხაზეთის დემოგრაფიულ ექსპანსიას თანმიმდევრულად ახორციელებდა. XIX საუკუნეში, აფხაზთა დაცარიელებული სოფლები რუსეთის იმპერიის სხვადასხვა ეროვნებისა და დასავლეთ ევროპის ქვეყნებიდან გამოსული კოლონისტებისაგან თანდათან შეივსო. მიწის დიდი ფართობი და მთელი რიგი შეღავათები, კოლონისტებმა ადგილობრივი მოსახლეობის ეკონომიური და უფლებრივი შევიწროების ხარჯზე მიიღეს. რუსეთის მმართველობა დაინტერესებული იყო აფხაზეთში შეექმნა მძლავრი რუსული მოსახლეობა, მხარე კოლონიურ-ეკონომიურად აეთვისებინა, ხოლო ბუნებრივი რესურსები და პოტენციალი თავის სამსახურში ჩაეყენებინა. საკვლევ პერიოდში, დასავლეთ საქართველოში გააქტიურებულმა შიგა-ტერიტორიულმა მიგრაციამ და აფხაზეთში ქართველების მოძრაობამ მეტად დააბრკოლა რუსული ბატონობის განმტკიცება და მხარის იმპერიასთან შერწყმის პროცესი.

დამონმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- ანთაძე 1973 - ანთაძე კ., საქართველოს მოსახლეობა XIX საუკუნეში., თბ., 1973.
- ანთელავა 1970 – ანთელავა ი., (რედაქტორი), საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, თბ., ტ.V, 1970.
- ანჩაბაძე 1976 – Анчабадзе З., Очерк этнической истории Абхазского народа, Сухуми, 1976.
- აჩუგბა 1988 – აჩუგბა თ., აფხაზთა დასახლება აჭარაში, ბათუმი, 1988.
- ბერძენიშვილი 1964 – ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., ტ. I. 1964.
- გამისონია 1973 – გამისონია კ., აფხაზეთის სოფელი XIX საუკუნის დამლევსა და XX საუკუნის დასაწყისში (1880-1905), სოხუმი, 1973.
- გუგუშვილი 1949 – გუგუშვილი პ., საქართველოსა და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება XIX-XX საუკუნეებში, თბ., ტ. I, 1949.
- გუკასიანცი 1895 – Гукасянц Л., Переселенческое дело в Сухумском округе, жур., "Кавказское сельское хозяйство", №74, 1895.
- დუმბაძე 1953 – დუმბაძე მ., დასავლეთ საქართველო XIX საუკუნის I ნახევარში, თბ., 1953.
- დურნოვო 1990 – დურნოვო ნ., ქართული ეკლესიის ბედი, ჟურ. „განთიადი“, №10, 1990.
- თოგოშვილი 1998 – თოგოშვილი ლ., რუსული დასახლებების წარმოშობა დასავლეთ საქართველოში, ჟურ. „კლიო“, №3, 1998.
- ივერია 1905 – ალი-მურზა სელიმ-ოღლი, მოძრაობა აფხაზეთში, გაზ. „ივერია“, 15 ივლისი, 1905.
- ივერია 1900 – წერილი აფხაზეთიდან, გაზ. „ივერია“, 1900, №203.

- ინალ-იფა 1965 – Инал-Ипа Ш., Абхазы, Сухуми, 1965.
- ინალ-იფა 1990 – Инал-Ипа Ш., об изменении этнической ситуации в Абхазии в XIX – начале XX века, жур. "Советская этнография", №1, 1990.
- იოანიდი 1950 – Иоаниди Н., Греки в Абхазии, Сухуми, 1950.
- კვალი 1899 – პ-ლიო, აფხაზეთი, ჟურ. „კვალი“, 1899, №33.
- კიკნაძე 2003 – კიკნაძე ვ., ახალი ათონი – რუსეთის სინოდის საეკლესიო პოლიტიკის დასაყრდენი ამიერკავკასიაში, ჟურ. „ლოგოსი“, №1, 2003.
- ლაკობა 1990 – Лакоба С., очерки политической истории Абхазии, Сухуми, 1990.
- მაევსკი 1896 – Маевский В., Кутаисская губерния, Тиф., 1896.
- მელიქიშვილი 1966 – მელიქიშვილი გ., (რედაქტორი), კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები, თბ., 1966.
- რიბინსკი 1894 – Рыбинский Г., Сухумский округ, Тиф., 1894.
- სახოკია 1898 – სახოკია თ., აფხაზეთის ახალშენები, ჟურ. „მომამბე“, №1, 1898.
- სახოკია 1950 – სახოკია თ., მოგზაურობანი, ბათუმი, 1950.
- ვეშაპელი 1917 – ვეშაპელი ა., აფხაზეთისათვის, გაზ. „საქართველო“, 20 მაისი, 1917.
- საქართველოს 1888 – საქართველოს კალენდარი, თბ., 1888.
- ინგოროყვა 1917 – ინგოროყვა პ., საქართველოს ტერიტორია, გაზ. „საქართველო“. 12 ივლისი, 1917.
- ტრონიცკინი 1897 – Троицкий Н., (Редактор). Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897, М., т. LXVI. 1905.
- ყაუხჩიშვილი 1964 – ყაუხჩიშვილი ს., ბერძნების დასახლების ისტორია საქართველოში, ი. წულუკიძის სახელობის ქუთაისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, №1, 1946.
- ძიძარია 1975 – Дзидзария Г., махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия, Сухуми, 1975.

- ძიძარია 1960 - Дзидзария Г., (редактор), очерки истории Абхазской АССР, Сухуми, ч. I, 1960.
- ძიძარია 1962 – ძიძარია ა., XIX საუკუნის ქართველი მოღვაწეები აფხაზეთის შესახებ, ჟურ. „მნათობი“, №7, 1962.
- ძიძიგური 1956 – ძიძიგური ლ., საგლეხო რეფორმის მომზადება აფხაზეთში, მ. გორკის სახელობის სოხუმის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, ტ. IX, 1956.
- შარვაშიძე 1947 – შარვაშიძე გიორგი შარვაშიძის წერილი „ბერლინელ ტაგებლათის რედაქციისადმი“, ჟურ. „მნათობი“, №7-8, 1947.
- ჭუმბურიძე 2007 – ჭუმბურიძე დ., რუსული დასახლებები საქართველოში (XIX-XXსს.), წიგნში „საქართველოში რუსეთის კოლონიური პოლიტიკის ისტორიის ნარკვევები“, თბ., I, 2007.
- ხუნდაძე 1950 – ხუნდაძე ტრ., ცარიზმის საკოლონიზაციო პოლიტიკისათვის აფხაზეთში, ა.ს. პუშკინის სახელობის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, VIII, 1950.
- ხეცურიანი 1992 – ხეცურიანი მ., აგრარული ჭარბმოსახლეობა საქართველოში და მისი დასაქმების სფერო XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე, თბ., 1992.
- ჯაოშვილი 1996 – ჯაოშვილი ვ., საქართველოს მოსახლეობა, თბ., 1996.
- ჯავახიშვილი 1998 – ჯავახიშვილი ი., დემოგრაფიული პროცესები და საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის საკითხი რუსეთ-საქართველო-სომხეთის ურთიერთობაში (XIX-XXსს.), თბ., 1998.

აფხაზური ისტორიოგრაფიის მითოლოგია სამურზაყანოს შესახებ

აფხაზეთის ტერიტორიის ადგილობრივი მოსახლეობის დადგენა, სამურზაყანოელების ეთნოკულტურული კუთვნილების ობიექტური შეფასება (და არა ფაქტების გაყალბება, კვლევის ტენდენციურობის ურთიერთგადაბრალება) მნიშვნელოვან როლს შეასრულებს აფხაზურ-ქართული კონფლიქტის დარეგულირების საქმეში. აფხაზ მეცნიერებს განსაკუთრებით აღეგვებთ სამურზაყანოს მოსახლეობის საკითხი, რადგან მიაჩნიათ, რომ თუ დაადასტურებენ იმას, რომ მისი მოსახლეობა ოდესღაც აფხაზური იყო, ამით დღევანდელ კონფლიქტურ სიტუაციას თავიანთ სასარგებლოდ გადანწყვეტენ და ქართველთა აფხაზეთიდან გამოდევნას მეცნიერულ საფუძველს შეუქმნიან. სამწუხაროდ, აფხაზი მკვლევარები ძალიან ხშირად მითოლოგიებს ქმნიან და ასეთ მითოლოგიების ტყვეობაში სამურზაყანოს ეთნოისტორიული პრობლემების განხილვისას ექცევიან. ამ მიმართულებით მათ არა ერთი მცდელობა აქვთ. ამ თვალსაზრისით, ბოლო პერიოდში თავი გამოიჩინა ეთნოლოგმა თეიმურაზ აჩუგბამ, ინტერნეტ-სივრცეში განთავსებული „გამოკვლევით“, რომელშიც სამურზაყანოს მოსახლეობის ეთნიკურ ვინაობას არასწორად აშუქებს. საკითხის აქტუალობას განაპირობებს ის, რომ აფხაზეთის დღევანდელი ხელისუფლება შემფოთებულია „არ აღდგეს ქართველების უფლება“ გალის რაიონში - ამ უმნიშვნელოვანეს ეკონომიურ და სტრატეგიულ რეგიონზე. საჭიროა დაასაბუთონ, რომ ისტორიული სამურზაყანოს ანუ თანამედროვე გალის რაიონის მოსახლეობას აფხაზები შეადგენენ. შესაბამისად, თ. აჩუგბა უნდობლობას უცხადებს სვადასხვა წლებში ჩატარებულ საკავშირო აღწერის მასალებს, რომლის მიხედვით, ქართველები რეგიონის მოსახლეობის 93.8%-ს შეადგენენ, ხოლო აფხაზები - 0,8%. გალის რაიონის მოსა-

ხლეობის ასეთი თანაფარდობა საკმარისად არ მიაჩნია მკვლევარს, რომ ქართველები სამურზაყანოს მკვიდრად დაასახელოს.

ცალკე ქვეთავში - „ჩვენ აფხაზები ვართ და არა მეგრელები“ თ. აჩუგბა წერს: „გალის რაიონში კომპაქტურად დასახლებული ქართული მოსახლეობა, რომლისთვისაც მშობლიური ენა ქართულია, არასოდეს არ ცხოვრობდა. არც დღეს ცხოვრობენ. ამჟამად აფხაზეთის რესპუბლიკის ამ რეგიონში ცხოვრობს მეგრულენოვანი მოსახლეობა, რომელთა დიდი უმრავლესობა აფხაზები იყვნენ“.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ XVII საუკუნეში, სამეგრელოსა და აფხაზეთის სამთავროებს შორის გამართულ შინაფეოდალურ ომებში, სამეგრელომ დაკარგა მნიშვნელოვანი ტერიტორია, მათ შორის ენგურ-ღალიძგის წყალშუეთი, რომელსაც მოგვიანებით სამურზაყანო ეწოდა. დაპყრობილ ტერიტორიაზე აფხაზური ეთნიკური ბირთვის გასაძლიერებლად, სამურზაყანოს მმართველებმა აქ აფხაზები ჩამოსახლეს, რომლებიც აღნიშნულ მხარეში პირველად მაშინ გამოჩნდნენ. შესაძლებელია ჩამოსახლებულ აფხაზებს მეგრულად ესაუბრათ? თ. აჩუგბასთვის მისაღებია, რომ „სამურზაყანოელები (მკვიდრი გალელები) ეთნიკურად, ანუ წარმომავლობით, მრავალი წეს-ჩვეულებით და ტრადიციით აფხაზები იყოს, ხოლო ენობრივად - მეგრულენოვანი“. რა უნდა ითქვას ამ ციტატის შესახებ? სამწუხაროა, რომ ეთნოლოგმა არ იცის ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში აღიარებული აქსიომა, რომ წარმომავლობა ეთნიკურობის განმსაზღვრელი არაა - ეთნიკურობა თვითშეგნებით გამოიხატება. ერთადერთი, რასაც თემურ აჩუგბა ჩასჭიდებია ისაა, რომ სამურზაყანოს ქართული მოსახლეობა, რომელსაც ის მიზანმიმართულად ეთნოგრაფიული ჯგუფის აღმნიშვნელი სახელწოდებით - მეგრელებად მოიხსენიებს, თურმე მრავალი წეს-ჩვეულებითა

და ტრადიციით აფხაზურია. სად დაადგინა მან, რომ სამურზაყანოს მკვიდრი ქართველების ეთნიკური კულტურა აფხაზურია და არა ქართული? ანდა, რატომ არ იცის ის, რომ ქართველებსა და აფხაზებს საუკუნოვანი თანაცხოვრებისა და მეზობლობის გამო მსგავსი ეთნიკური კულტურის ელემენტები ჰქონდათ შექმნილი. რა ქართველები და აფხაზები იზოლანტი ეთნოსები იყვნენ, რომ ერთმანეთისაგან არაფერი მიელოთ და ესესხათ? წეს-ჩვეულება და ტრადიცია ერთ-ერთი ეთნიკური ნიშანია, მაგრამ არა მთავარი და განმსაზღვრელი ფაქტორი.

თ. აჩუგბა სამურზაყანოს ისტორიული საზღვრებისა და სამურზაყანოელების აფხაზურ წარმოშობასთან დაკავშირებით, მიმართავს უცხოელ მკვლევრებს: ჟ. გამბას, ფ. ტორნაუს, ა. ბერჟეს, მ. პეისონელის, მ. სელეზნევის და სხვებს. იგი განგებ უვლის გვერდს წყაროების იმ მონაცემებს, რომლებიც სამურზაყანოელების აფხაზებად წარმოჩენას გაურთულებდა. მაგ., დიაჩკოვ-ტარასოვი, რომელიც წერდა: "Мингрельские Даддани старались овладеть единоплеменной Самурзаканью" [დიაჩკოვ-ტარასოვი, 1909-1910, გვ.159]. წყაროების ურთიერთშედარების საფუძველზე, ბევრი უზუსტობა ჩნდება, ამიტომ არსებული ვითარების ყველაზე რეალური შემფასებლები, თვითმხილველები – ნიკო ჯანაშია (ჰამუთ-ბეი) და პეტრე ჭარაია იყვნენ. მათი შეხედულებით, სამურზაყანო დღეს მაინც მეგრელებითაა დასახლებული, მეგრელთა ქვეყანაა. აქ მხოლოდ უმაღლესი წოდების თავადაზნაურობა იყო აფხაზური, ხოლო გლეხობა მეგრელებისაგან შედგებოდა, თუმცა აქა-იქ აფხაზებიც ერივნენ [ჯანაშია 1902].

მთელ სამურზაყანოში მეგრულად საუბრობენ. მის დასავლეთ ნაწილში, უფრო მთაგორიან ადგილებზე, აფხაზურიც იციან, ხოლო სამურზაყანოს შუა და უფრო აღმოსავლურ ნაწილში აფხაზურისა სრულიად არა გაეგებათ-რა. სამურზა-

ყანოელები რომ იგივე მეგრელებია (ქართველები), ენა, ეს უმთავრესი ნიშანი ეროვნებისა, ამტკიცებს ამას [ჭარაია 1897, გვ. 218].

სამურზაყანოში ჩამოსახლებული აფხაზების უმნიშვნელო რაოდენობა აქაურ ეთნიკურ სურათს ვერ შევცვლიდა და არც შეუცვლია. აფხაზი ისტორიკოსი ზ. ანჩაბაძე შენიშნავდა, რომ ამ რეგიონის გააფხაზება (афхазизация) გაცილებით ნელი ტემპით მიმდინარეობდა (ანჩაბაძე 1976, გვ. 68]. საბოლოოდ, აქ აფხაზური ეთნოსი ვერ დამკვიდრდა. ორ საუკუნეზე მეტია ზოგიერთი მკვლევარები საპირისპიროს ამტკიცებენ. მართალია, ბევრს ვერაფერს მიაღწიეს, მაგრამ სადაო გახადეს სამურზაყანოელების ქართველობა და ქართული წარმომავლობა, ხოლო ამ მცდარ დებულებას ყოველთვის გამოუჩნდა მიმდევარი.

თ. აჩუგბა მ. სელეზნევას ცნობას იმონებებს, რომელიც წერს: თითქოს სამურზაყანოელი აფხაზები სამეგრელოს სამთავროსთან სამურზაყანოს შეერთების წინააღმდეგ გამოდიოდნენ და აცხადებდნენ, „ჩვენ აფხაზები ვართ და არა მეგრელები“. მათ გამოეყომაგა მიხეილ ჩაჩბა (აფხაზეთის მთავარს თ. აჩუგბა შარვაშიძეთი არ იხსენიებს), ხოლო რუსეთის ხელისუფლება იძულებული გახდა “ნამდვილი მფლობელის მოძებნამდე” საბოქაულო დაეარსებინა.

გვიან პერიოდში სამურზაყანო დადიან-შარვაშიძეს შორის საცილობელ რაიონს წარმოადგენდა. სამეგრელოს მთავარი მისი შემოერთებით ფიქრობდა დაკარგული ბატონობის აღდგენას სამურზაყანოზე, თუმცა დაქვემდებარების შემთხვევაშიც კი არ იყო მისი ძალაუფლება განმტკიცებული [აქტები 1868, გვ. 408; გრაფი პასკევიჩი 1889, გვ. 125]. რაც შეეხება აფხაზეთის მთავართან სამურზაყანოელების დამოკიდებულებას, მ. სელეზნევი გარკვევით მიუთითებს: "дикий народ с вольным духом, не хотел знать ни ту, ни другую, управляла

властью собственного князя из дому Шервашидзе" [სელენივი 1847, გვ. 135]. განხილული მონაცემების მიხედვით, აშკარაა, რომ სამურზაყანო არც ერთ ხელისუფლებას არ ემორჩილებოდა. ის აფხაზეთის მთავრის კუთვნილება რომ ყოფილიყო, რუსეთის ადმინისტრაცია საზღაურს სამეგრელოს მთავარს არ მისცემდა და მიხეილ შარვაშიძეს არ შეურაცხყოფდა, რომელმაც ზოგიერთი სხვა ფაქტის ზეგავლენითაც, თავისი პროტესტი სამთავრობო უფლებებზე უარის თქმით გამოხატა [ჯანაშია, 1946, გვ. 8]. მთავრები სამურზაყანოს სამეგრელოს განუყოფელ ნაწილად მიიჩნევდნენ. ეს იმან განაპირობა, რომ „აფხაზეთის მთავართა მიერ დაპყრობილი სხვა ნაწილისგან განსხვავებით, აქ მეგრული (ქართული) აფხაზურით არ შეიცვალა და არც მაჰმადიანობა გავრცელდა” [ცინცაძე 1989, გვ. 100].

სამურზაყანოში ადგილობრივი მკვიდრი მოსახლეობის ქართველებად (მეგრელებად) მიჩნევის დამატებითი არგუმენტი დაკრძალვის ერთ-ერთ ნიუანსში მოსჩანს. სახელდობრ; ეკლესიებში მხოლოდ ადგილობრივი მოსახლეობა იმარხებოდა, ხოლო თუნდაც სამეგრელოდან გადმოსახლებულებს, ამგვარი უფლება არ ჰქონდათ. რაც შეეხება აფხაზებს, ისინი ჩერქეზების, ჩეჩნების, ყარაჩაელების მსგავსად საკუთარ საცხოვრებელ ტერიტორიაზე იწყობდნენ წინაპართა ძვალთშესალაგს [ბახია-ოქრუაშვილი 1999, გვ. 336].

თ. აჩუგბა სამურზაყანოსა და აფხაზეთის განუყოფლობას სოციალურ ფაქტორებში დაეძებს, მას ამაში ნ. ალბოვის ცნობა „ეხმარება“: „სამურზაყანოელებს, ისევე როგორც აფხაზებს, უარყოფითი დამოკიდებულება აქვთ ვაჭრობისადმი, რაც მათ მკვეთრად ასხვავებს მეგრელებისაგან, რომლებიც შინაგანად საშინელი ჩარჩ-ვაჭრებია“. ნიშანდობლივია, რომ XIX საუკუნეში აფხაზები: ვაჭრობას, მრეწველობას არ მისდევდნენ. ამ პერიოდში მათი ძირითადი საქმიანობა მესა-

ქონლეობაა. არც შრომა-საქმიანობაში ატანდნენ თავს ძალას. რძის პროდუქტებისა და ხილის გაყიდვა – სასირცხვილოდ მი-აჩნდათ, ისევე როგორც მოჯამაგირეობა და ურმის ქირის აღება. ასე იყო 1891 წლისთვის: „ათიოდე წლის შემდეგ ამაყ აფხაზს ცხოვრებისათვის დაუთმია და მოჯამაგირეობის გარ-და, თითქმის ყველა ამ სააუგო საქმეს კადრულობს. ქირით ურ-ემს ამუშავენს, ხილეულსა და რძის პროდუქტსაც ჰყიდის. მას არ ეთაკილება ყველისა და მანვნის გაყიდვაც“ [ჯანაშია 1902ა, გვ. 3].

თ. აჩუგბას თანახმად, სამურზაყანოელები რომ აფხაზურ ეთნოსს მიეკუთვნება, ამაზე ქართული პრესაც წერდა (იგუ-ლისხმება გაზეთი “დროება”). კერძოდ, 1867 წლის აფხაზების მორიგი დეპორტაციის დროს, სამურზაყანოელებსაც თურმე გაძევების ეშინოდათ. ამაზე უნდა აღინიშნოს, რომ მათი შიში უსაფუძვლო არ იყო, ვინაიდან დეპორტირებულთა რიცხვში ქართველებიც (მეგრელები) აღმოჩნდნენ. სამურზაყანოელები აფხაზებისგან განსხვავებით, რუსეთთან პოლიტიკურ მი-მართებაში სრულიად საიმედოდ ითვლებოდნენ. მართლაც სამურზაყანოს გარდა მუჰაჯირობა აფხაზეთის ყველა რეგიონს შეეხო, ასე იმიტომ მოხდა, რომ აქ არ იყო აფხაზი მოსახლეობა.

თ. აჩუგბას მიხედვით, სამურზაყანოში მოსახლეობა სამე-გრელოდანაა გადმოსახლებული. თავდაპირველად აფხა-ზეთში მეგრელების მიგრაციის გამომწვევ მიზეზებად ავ-ტორს სამართლიანად მიაჩნია კლასობრივი ბრძოლა, მძიმე ფეოდალური ექსპლუატაციისაგან თავის დაღწევა, მცირე-მინიანობა, მესისხლეობა და ტყვეთა სყიდვა. ცხადია, სამე-გრელოში ბატონყმური ურთიერთობა ბევრად უფრო აუტა-ნელი იყო, ვიდრე აფხაზეთში, სადაც გლეხები მიწის მესაკუ-თრენი იყვნენ. ისინი ემორჩილებოდნენ და ემსახურებოდნენ თავადაზნაურებს, როგორც თავიანთ უფროსს, შემწეს და

მფარველს. გარდა ამისა, ქუთაისის გუბერნიაში მცხოვრებნი მცირემინიანობით შეწუხებულები სოხუმის ოლქში გადადიოდნენ. თბილისის გუბერნიაში თითო სულს ხვდებოდა არანაკლებ 11-12 დღიური მინა, თითქმის ორჯერ მეტი, ვიდრე ქუთაისის გუბერნიაში [საქართველოს კალენდარი 1888, გვ. 87]. ამას ზედ ერთვოდა მოუსავლიანი წლები და ეპიდემია - შავი ჭირი, რომელიც 1811 წელს ოდიშსა და გურიაში ორ წელზე მეტი მძვინვარებდა, რომელმაც იმერეთის მოსახლეობის თითქმის მესამედი შეინირა [ზაქარიაძე 2003, გვ. 23]. იგი არ გავრცელებულა აფხაზეთში, ამიტომ „მრავალნი წარვიდენ აფხაზეთად“ [დადიანი 1964, გვ. 203]. შესაბამისად, გლეხობის ადგილ-მონაცვლეობის ინტენსიურობა - აყრა-გადასახლება მძიმე სოციალურ პირობებში ერთადერთი გამოსავალი იყო. ფეოდალები გლეხების მუდმივ საცხოვრებლად სხვაგან გადასვლას ეწინააღმდეგებოდნენ. ასევე იყო სამეგრელოს შემთხვევაში, ხოლო სამურზაყანოში გამოქცეულ გლეხებს, რომლებსაც დაუსახლებელი სავარგულები იზიდავდა, ხალისით ლებულობდა ადგილობრივი თავადაზნაურობა. რასაკვირველია, დღიური ლუკმის საშოვნელად გადმოხვეწილი გლეხობა მძიმე სამუშაოს შესრულებას არ თაკილობდა.

ავტორი ამტკიცებს, რომ სამურზაყანოს აფხაზურ სოფლებში მეგრელების დაფუძნების წინააღმდეგ გამოდიოდნენ აფხაზები, რომლებიც დაუპატიჟებელ სტუმრებს თავიანთი სასოფლო თემების წევრებად არ ლებულობდნენ. ნებას არ აძლევდნენ შეექმნათ გადასახლებულების „ახალი თემი“. საინტერესოა რომელ აფხაზურ სოფლებს გულისხმობს მკვლევარი, როდესაც კ. მაჭავარიანი აღიარებდა, რომ კოდორის, გუმისთის და გუდაუთის უბნებში ცხოვრობენ აფხაზები და მეტყველებენ აფხაზურად. სამურზაყანოელები, მეგრელებთან მეზობლობის შედეგად, საუბრობენ მეგრულად

და მხოლოდ სამ სოფელში გამოიყენება აფხაზური ენაო [გაზეთი ქუთაისის, 1889, გვ. 3], რომლებიც მოგვიანებით ჩამოაცილეს ისტორიულ სამურზაყანოს და ოჩამჩირეს მიაკუთვნეს.

ამრიგად, გადმოსახლებული და დამხვდური მოსახლეობა ერთმანეთს გაუგებდა, ვინაიდან საერთო - ქართულ (მეგრულ) ენაზე მეტყველებდა. თ. აჩუგბა წერს, რომ „სამეგრელოდან გადმოსახლებულებს რუსეთის ადმინისტრაცია უკან აბრუნებდა, მაგრამ ეს უკანასკნელები არა მარტო თვითონ ბრუნდებოდნენ, არამედ ახლობლებიც მოჰყავდათ და ხელისუფლებისგან ფარულად უღრან ტყეში სახლდებოდნენ“.

კლასობრივი ბრძოლის გამწვავებასთან დაკავშირებით, XIX საუკუნის 40-50-იან წლებში, გლეხების აყრა-გაქცევამ ინტენსიური ხასიათი მიიღო. ამ პერიოდში გლეხები მასიურად გარბოდნენ სამურზაყანოში და აფხაზეთის გავერანებულ და უკაცრიელ მიწა-წყალზე სახლდებოდნენ, რომლის კლიმატი კოლონიზატორებისთვის არახელსაყრელი აღმოჩნდა. ამიტომ რუსეთის ხელისუფლება მიწებს იაფად აძლევდა სამეგრელოდან გადმოსახლებულებს და საცხოვრებელი პირობების შექმნის შემდეგ აძევებდა იქიდან, იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ „ტუზემცები“ იყვნენ. საუკეთესო მიწებს რუსების, ბერძნების, სომხების და სხვებისათვის ინახავდა. XIX საუკუნის მანძილზე, აფხაზეთში იყო ტენდენცია ქართველთა, როგორც არასასურველი ელემენტის რაოდენობა, ყველა საშუალებით შეემცირებინათ. ამის შემდეგ, აფხაზები ქართველების გავლენისაგან საიმედოდ იქნებოდნენ დაცული. ამ პოლიტიკის გამტარებლები და მათ შორის თ. აჩუგბაც მაინცდამაინც ქართველების (მეგრელების) მიგრაციაში ხედავენ საფრთხეს, სხვა ეთნოსი საშიშროებას არ წარმოადგენს. XIX საუკუნის ბოლოს აფხაზეთი ეთნიკურად ისე აჭრელდა, აფხაზს რომ

შეხვედროდით ქვიან ბილიკებზე 40 კმ. უნდა გაგველოთ [ლე-
ჟავა 1989, გვ. 88].

საქართველოს ერთი კუთხიდან მეორეში მოსახლეობის გადასახლება, ფეოდალური ურთიერთობის ყოველდღიურ მშვიდობიან პირობებში ხდებოდა. აღნიშნული ვითარების შესახებ არანაკლებ საინტერესოა აფხაზეთიდან გადმოსახლებული აფხაზების არაერთი შემთხვევა. მაგ., ზუგდიდის რაიონის სოფ. დარჩელში მცხოვრები არნანიები, არლანებს მოგვარედ და ნათესავად თვლიან [არნანია 1999, გვ. 13]. ლეჩხუმის სოფ. ისუნდერში მცხოვრებ მანდარიების ძირი გვარი მარლანიაა, რომლებიც მესისხლეობის გამო მოსულან გალიდან ლეჩხუმში [თოფჩიშვილი 1993, გვ.16]. იმერეთში (ოკრიბაში) ქაშიბაძეები აფხაზეთიდან მოსულან. მათი წინაპარი ქაშბა ყოფილა. აფხაზები ყოფილან ოკრიბის მკვიდრი უკლებებიც და შარვაძეებიც – შერვაშიძე. სოფ. კოკის მკვიდრი ლანჩავებიც ოჩამჩირიდან გამოქცეულ ჩაჩიბაიას შთამომავლებია. „ძირად აფხაზები“ არიან მონამეთის მკვიდრი მანკეპლაძეები. მათი წინაპარი მარლანია „ცოდვას გამოქცევია“ და პირველად გელათში დასახლებულა [შავიანიძე 2002, გვ. 56]. სენაკისა და აბაშის რაიონებში აფხაზეთიდან მოსახლეობის მიგრაციის არაერთი შემთხვევაა, რომელთა საგვარეულოების ძირი-ხატია (ილორის წმ. გიორგი) და ყოველწლიურად მოსალოცადაც დადიოდნენ. როგორც ნ. ბერძენიშვილი აღნიშნავდა: „მოსახლეობის მოძრაობის სურათის ძებნა ძირი-ხატით ყველაზე საიმედო ხერხია“ [ბერძენიშვილი 1964, გვ. 235]. ტყიბულის რაიონის სოფ. მუხურაში მცხოვრები აბესაძეების წინაპრებიც აფხაზეთიდან არიან ჩამოსული, მაგრამ სულ სხვა გვარის შტოს ეკუთვნიან [ფუტკარაძე 1971, გვ. 116].

დავუბრუნდეთ სტატისტიკურ მონაცემებს, რომელსაც თ. აჩუგბა საარქივო ცნობებით იწყებს (სოხუმის არქივი

ფიზიკურად არ არსებობს, გაუგებარია ავტორი რომელ საარქივო ფონდებს იმონმებს). დადგენილია, რომ თითქოს **1882 წ.** რუსეთის ადმინისტრაციამ აფხაზეთში კოლონიზაციის ტემპის გაძლიერების გამო, **1865 წ.** სამეგრელოდან სამურზაყანოში გადმოსახლებული უმინაწყოლო გლეხები სტატუსით „დროებით მცხოვრები“, მიათვალა „ტუზემცებს - მკვიდრ მოსახლეობას“, რომ გადაეადგილებინა სამურზაყანოდან სოხუმის ოლქის სხვა რეგიონებში და უზრუნველყო მინის ნადელებით, კომლზე **4-5** დესეტინამდე. ამის შედეგად **1886 წ.** საოჯახო სიების მიხედვით, მეგრელები სამურზაყანოში მუდმივ მცხოვრებლებად ითვლებოდა **163** ოჯახი ანუ **984** სული, რაც გაცილებით ნაკლებია, ვიდრე **3-4** წლის წინ, ხოლო აფხაზები **5766** ოჯახი, ანუ **29.520** სული.

საქმე იმაშია, რომ **1886 წლის** საოჯახო სიების მიხედვით, სამურზაყანოს მოსახლეობის საერთო რაოდენობა (იგულისხმება მხოლოდ „სამურზაყანოელი“ და „მეგრელი“ და არც ერთი აფხაზი), **30.529** შეადგენდა, ანუ **5.933** კომლს. აქედან ავტორის აზრით, **29.520** აფხაზური ოჯახების წარმომადგენელია. მოგვიანებით, იგი მიმართავს გ. ბრეკერის **1895 წ.** ცნობას, რომელიც წერს, რომ „სამურზაყანო თითქმის გამეგრელდაო“. ნუთუ არ დაფიქრდა, **984** მეგრელს შეეძლო გავლენა მოეხდინა **29.520** აფხაზზე და მკვეთრად შეეცვალა აფხაზეთის ეთნიკური სურათი?! თ. აჩუგბა კატეგორიულად ამტკიცებს, რომ „აფხაზეთის და აფხაზების მეგრელიზაცია იყო თურმე ქართველი ინტელიგენციის შორს მიმავალი გეგმის ნაწილი, რომლებიც ოცნებობდნენ, ქართული მცირე იმპერია მკვიდრი კავკასიელებისგან: აფხაზების, უბიხების, ადიღეელების და სხვათა დაცარიელებული მიწების ხარჯზე შეექმნათ“.

ავტორს ავიწყდება, რომ სტატისტიკურ მონაცემებს და მითუმეტეს ყალბ ბრალდებებს მკვლევარი სიფრთხილით უნ-

და მოეკიდოს. ვინ არ იცის, რომ მხარის კოლონიზაციას რუსეთის ადმინისტრაცია საგანგებოდ ხელმძღვანელობდა. მიუხედავად ამისა, მას სტიქიური ხასიათი ჰქონდა. ქართველი ინტელიგენცია განსაკუთრებით გულშემატკივრობდა სამშობლოდან გადახვეწილ კავკასიელებს, ძირითადად აფხაზებს; სწორედ ქართველი მოწინავე საზოგადოების ძალისხმევით შედეგია, რომ მუჰაჯირობიდან დაბრუნებული აფხაზების ფუძემ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, აჭარაში გაიხარა. ცილისწამებაა, თორემ განა ქართველების ბრალია აფხაზების სიმცირე?

მკვლევარი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ „სამურზაყანოს დათავისების შემდეგ, მეგრელების დემოგრაფიული ექსპანსია გუმის აფხაზეთში გაგრძელდა, რომ აფხაზების ეთნოგრაფიული ჯგუფები (ბზიფელები, აბჟუელები და სამურზაყანოელები) ერთმანეთს დააცილონ და გაიადვილონ მათი ასიმილაცია“. ისე გამოუდის, თითქოს სამურზაყანოს მეგრელები მართავდნენ აფხაზეთის ვთნიკურ პროცესებს. საკმარისი არ არის, რომ მათ აფხაზებად წარმოაჩინეს, აკისრებს გუმის აფხაზეთის ასიმილაციასაც. სასურველია ავტორი უკეთ გაეცნოს გუმის ფეოდალური სამფლობელოს ისტორიას, რომელიც თავის დროზე შეისწავლა ზ. ანჩაბაძემ, ხოლო მოსახლეობაზე გარკვევით მიუთითა: ეთნიკურად შედგებოდა აფხაზებისა და გააფხაზებული მეგრელებისაგან [ანჩაბაძე 1966, გვ. 450].

ავტორმა მთავარი ყურადღება მიაპყრო ენას – ეთნოსის განმსაზღვრელ ნიშანს. „თანდათან აფხაზებმა გაითავისეს (შეითვისეს) მეგრული ენა, ხოლო მეგრელებმა - აფხაზური, ე.ი. მოსახლეობა გახდა ორენოვანი“. მისი აზრით, თითქოს სამსახურებრივ თანამდებობებზე მოსახვედრად აფხაზებს მეგრული მეტყველების შესწავლა სჭირდებოდათ, რაშიც აშკარად ცდება. მეგრული სახელმწიფო ენის ფუნქციას ვერ

შეასრულებდა, შესაბამისად არ გამოადგებოდათ. რაც შეეხება მოსახლეობის ორენოვნებას, მისი გავრცელების არეალი მდ. ოხურეის მარჯვენა სანაპიროსა და მდ. ღალიძგას მარცხენა სანაპიროთი იფარგლება [ცაგარელი 1901, გვ. VIII]. სხვაგან ყველგან გაბატონებული იყო მეგრული ენა, გარდა ბედიის საზოგადოებისა, სადაც „უმრავლესობა საუბრობდა ჯერ კიდევ აფხაზურად და თავს აფხაზად მიიჩნევდა“ [პანტიუხოვი 1892, გვ. 3].

თვითნებურად და ყოველგვარი არგუმენტაციის გარეშე თ. აჩუგბა მსჯელობს ორენოვნების განვითარებაზე, შემდეგ თუ როგორ შთანთქა აფხაზური ენა მეგრულმა და ამაში რა როლი შეასრულა აფხაზურ-მეგრულმა შერეულმა ოჯახებმა. ცხადია, ბავშვები შერეულ ოჯახებში როგორც მამის, ისე დედის ენას ჩვეულებრივად ითვისებენ. ავტორის გააზრებით, თურმე დედის ენას უფრო იოლად ითვისებენ, ხოლო ამ შერეულ (აფხაზურ) ოჯახებში დედები მეგრელები არიან, რომლებიც ცდილობენ ვაჟიშვილები მეგრელებზე დააქორწინონ და ა.შ. სამურზაყანოში არსებული შერეული ოჯახების მცირე რაოდენობა მკვლევარს განზოგადოების საშუალებას არ აძლევს, არც იმის მტკიცების, რომ ასეთ ოჯახებში მაინცდამაინც ქალები მეგრელები იყვნენ. სურათი ნათელია, იგი მიანიშნებს, რომ სამურზაყანოელების პირად ცხოვრებასაც შეგნებულად თუ ქვეცნობიერად გასდევს პოლიტიკური მოტივი - სამურზაყანოელი აფხაზების თვითშეგნებაზე ზენოლა!

თ. აჩუგბა ყველა საშუალებით ცდილობს ქართველი მონინავე საზოგადოების ცილისწამებას. მას მიაჩნია, რომ სამურზაყანოში, ისევე როგორც მთელ აფხაზეთში ქართული საზოგადოების დაჩემებით, ღვთისმსახურების ენა რუსულის თანაბრად ქართულიც გახდა... კერძოდ, თუკი რუსეთის მოხელეები თავიანთ პოლიტიკას ატარებდნენ კავკასიაში

ცარიზმის საერთო სახელმწიფოებრივი კოლონიალური ინტერესებიდან გამომდინარე, რომელსაც არ მალავდნენ, ქართველი ინტელიგენცია და სამღვდლოება აფხაზეთში ასიმილაციის პოლიტიკას ქართული სახელმწიფოს ინტერესებისთვის ახორციელებდა.

შეუძლებელია ავტორმა არ იცოდეს, რომ აფხაზურ ლიტერატურას საფუძველი XIX საუკუნის 80-90-იან წლებში ჩაეყარა. ამ პერიოდში დაიწყო საღმრთო წერილის აფხაზურად გადათარგმნა. უფრო მეტი, პირველი ორიგინალური, აფხაზურ ენაზე შექმნილი ნაწარმოები მხოლოდ XX საუკუნის დამდეგს გამოვიდა. საკითხავია, რა ენაზე სურდა მას ღვთისმსახურების ჩატარება, თუ არა ქართულად ან რუსულად? თავად კოლონიურ რეჟიმში მყოფი ქვეყანა და შევიწროებული ქართველი სამღვდლოება განა სხვას დაჩაგრავდა?! საყოველთაოდ ცნობილია, რომ სოხუმის ოლქში ცარიზმის ბიუროკრატია ქართულ ენას და კულტურას მთელი სიმკაცრით დევნიდა. მართებული შენიშვნით, სოხუმის ეპარქიას 1885 წლიდან 1919 წლამდე რუსი ეპისკოპოსები მართავდნენ, რომლებიც ძალ-ღონეს არ ზოგავდნენ აფხაზთა გარუსებასა და ქართველებთან დასაპირისპირებლად. „ამისთვის ეგზარხოსებად განგებ ინიშნებოდნენ ისეთი პირები, რომლებსაც სძულდათ ქართველი ხალხი, ქართული ენა, ქართველი ერის კეთილდღეობა“ [ნიკოლაძე 1918, გვ. 210]. არსებობს ისტორიული ფაქტები, რომლის დავინწყება შეუძლებელია. ასე მაგ., 1900 წელს სოხუმის ეპისკოპოსი წერდა: „ქართველების მოძრაობა დიდად აბრკოლებს აფხაზების გარუსების და გადაგვარების საქმეს“ [ნუცუბიძე 1999, გვ. 6].

მკვლევარს მიაჩნია, რომ შემდეგში სასკოლო პოლიტიკამ მეტად უარყოფითი როლი შეასრულა განათლების სისტემიდან აფხაზური ენის გამოდევნაში (გულისხმობს 1918 წელს, თითქოს ქართული საოკუპაციო რეჟიმის მიერ სამურზაყანოს

სოფლებში ქართული სკოლების გახსნას, საბჭოურ პერიოდში საყოველთაო დაწყებითი და შვიდწლიანი განათლების მიღებას ქართულ ენაზე). აღნიშნული საკმაოდ ტენდენციური განაცხადია, ვინაიდან 1937 წელს რუსეთის დროებითმა მთავრობამ დაამტკიცა ახალი დებულება, კავკასიის სასწავლო ოლქში სკოლების ნაციონალიზაციის (გაეროვნულების) შესახებ. ახალი სკოლები ეროვნებათა რიცხვისა და თანაფარდობის შესაბამისად დაარსდა. სამურზაყანოში ქართული მოსახლეობის სიმრავლის გამო, აქ მხოლოდ ქართული სკოლები გაიხსნა.

ეთნიკურ ასიმილაციას რომ წინ უძღოდა ენობრივი ასიმილაცია, ამას ავტორი 1926 წლის მონაცემების მიხედვით ასკვნის. მის საფუძველზე აფხაზების უმცირესმა რაოდენობამ აღიარა აფხაზური მშობლიურ ენად. მკვლევარს არ გაუთვალისწინებია, რომ სწორედ მცირე რაოდენობა, ვინც აფხაზური მშობლიურ ენად დაასახელა იყო ეროვნებით აფხაზი, რომელსაც ეთნიკური და ენობრივი ასიმილაცია არ შეეხებია.

ასიმილაციის საერთო პროცესის შემადგენელი ნაწილია აფხაზური გვარების ქართულ ყაიდაზე გადაკეთება და მათი დამახინჯება (ავტორი იმონებს ა. კუპრავას). ზოგადად უნდა აღინიშნოს, რომ „მეგრული გვარები ქაჩიბაია, ჩაჩიბაია, ალშიბაია, კაკუბაია-კაკუბავა, ეზუგბაია, ქეცბაია და სხვა უეჭველია აფხაზური წარმოშობისაა“ [ჯანაშია 1952, გვ. 476]. ვერ დავეთანხმებით თ. აჩუგბას პოზიციას, თითქოს სამურზაყანოს მოსახლეობის ეთნიკურ თვითშეგნებაზე გვარების შეცვლამ იმოქმედა, რომლის „ინიციატორები ქართველები, უფრო ზუსტად მეგრელი ღვთისმსახურები იყვნენ, რომლებიც ჩვეულებრივად ახალშობილს ნათლობისას გვარს უცვლიდნენ“. ჯერ ერთი, ფეოდალურ აფხაზურ გვარებს ყოველთვის ჰქონდათ თანადამხვდური ქართული ფორმები, რომელიც

ჩნდება არა უგვიანეს საქართველოს გაერთიანების პირველი საუკუნეებიდან [ანჩაბაძე 1999, გვ. 5]. მეორე, ნათლობისას იცვლება მხოლოდ პიროვნების სახელი, ისიც სურვილ-სამებრ, ან საჭიროების შემთხვევაში.

წარსულში ძლიერი სახელმწიფოს არსებობაზე, რომელსაც სათავეში ედგა ერთიანი საერთო აფხაზი მეფე - აფხსა, ან 1864 წელს აფხაზეთის სახელმწიფოებრიობის გაუქმებაზე, ტერიტორიული მთლიანობის დაკარგვაზე და მსგავს არაკვალიფიციურად დასმულ საკითხებზე დისკუსიას ალარ გავაგრძელებ. არც იმაზე ღირს დავა, თუ საქართველოს შოვინისტურმა წრეებმა როგორ დახურეს აფხაზური სკოლები (არასდროს არ ფუნქციონირებდა ისტორიულ სამურზაყანოში), როგორ შეცვალეს გეოგრაფიული სახელწოდებები (ავტორმა დაასახელოს სათანადო შემთხვევები), როგორ გაააქტიურეს გადასახლების პოლიტიკა საქართველოდან აფხაზეთში (რაც ხორციელდებოდა საკავშირო დადგენილებით და ითვალისწინებდა აფხაზეთში გამოუყენებელი მიწების ათვისებას ჩაისა და სუბტროპიკული კულტურების განვითარების მიზნით).

ბ-ნი თ. აჩუგბა წერს, რომ „სტალინის მმართველობის წლებში ხდება სამურზაყანოში მცხოვრები აფხაზების მასობრივი ასიმილაცია. მათ ვინც იცვლიდა აფხაზურ ეთნიკურ თვითშეგნებას ქართულად, გზა ეხსნებოდა სწავლა-განათლებისაკენ, მაღალ პარტიულ თანამდებობებზე და მისთანა“. აღნიშნული პრივილეგიები იზიდავდა ქართველ მოსახლეობას, რის შედეგადაც ისინი თავს აკუთვნებდნენ აფხაზ ეროვნებას და მექანიკურად ზრდიდნენ მათ რაოდენობას. ნიშანდობლივია ნ. ლაკობას შეხედულება, რომელსაც თავისი მნიშვნელობა არ დაუკარგავს, სახელდობრ; „ყოველ შემთხვევაში, შეიძლება ვთქვათ, რომ აფხაზები დიდი დაჭიმულობის შედეგად დაახლოებით არის 57-60 ათასი (1926 წ. მონა-

ცემებით - (ი.კ). რატომ დიდი დაჭიმვით? იმიტომ რომ რამდენიმე ათასმა ადამიანმა თავი მიაკუთვნა აფხაზურ ეროვნებას, მაგრამ მათი ენა აფხაზური არაა, არამედ მეგრულია. მეგრელები ეს იგივე ქართველებია [ლაკობა 1927, გვ. 2-3].

ავტორი კვლავინდებურად არჩევს წინააღმდეგობრივ, არაზუსტ და ცალმხრივ ფაქტებს, რაც მის ნაშრომს ანტიქართულ მიმართულებას აძლევს. ამ მხრივ, აღსანიშნავია მისი დასაძრახი მოსაზრება, თითქოს „სამურზაყანოელების საკუთარი ისტორიული ფესვებისადმი პატივისცემასა და აფხაზური ნაციონალური თვითშეგნების შენარჩუნებაზე ირიბად მიანიშნებს უდავო ფაქტი, რომ განვლილ ომში, სამურზაყანოს მოახლეობის დიდ უმრავლესობას აფხაზეთისა და აფხაზების წინააღმდეგ მიმართულ საომარ მოქმედებებში მონაწილეობა არ მიუღია“. გალის რაიონის ოკუპაციის შედეგად, მოსახლეობისადმი მიყენებული ზარალისა და ნგრევის ზუსტი სურათის დადგენა შეუძლებელია. დახოცილი უდანაშაულო მოქალაქეების რიცხვი 1300 შეადგენდა (1998 წლის მონაცემებით). მთლიანად დამწვარი და განადგურებულია 4200 კერძო საცხოვრებელი სახლი, მუნიციპალური და საბინაო ფონდის 70%. პარტიზანებთან ბრძოლის საბაზით გადამწვარი და მიწასთან გასწორებულია რაიონის 12 დასახლებული პუნქტი. ნაწილობრივ დანგრეული და მთლიანად გაძარცვულია სასურსათო მრეწველობის ობიექტების 75-80% [ნადარეიშვილი 1998, გვ. 154]. ცხადია, რეალური სიტუაციის ადგილზე შესწავლის შემდეგ ზარალის მასშტაბები კიდევ უფრო გაიზრდება. საკითხავია, თუ სამურზაყანოელებმა თავიანთი ისტორიული ფესვებისა და შენარჩუნებული ეთნიკური თვითშეგნების გამო არ გაუწიეს წინააღმდეგობა აფხაზებს, თავიანთ „თანამომეებში“ რატომ არ გამოიწვია ადექვატური რეაქცია?!

მკვლევარი ნაშრომის დასაწყისში შენიშნავს, რომ სამურზაყანოელების ეთნოკულტურული კუთვნილების მართებული განსაზღვრა ხელს შეუწყობს კონფლიქტის დარეგულირებას. უპრიანი იქნება თ. აჩუგბას შევასხენოთ „მეცნიერ-ისტორიკოსის ის ზნეობრივი პასუხისმგებლობა, რომელიც მას აკისრია და ავალებს თავისი დაუსაბუთებელი ჰიპოთეზები ისტორიის სინამდვილედ არ წარმოიდგინოს“ [ჯავახიშვილი 1979, გვ. 4].

ამრიგად, დღევანდელი აფხაზეთის ხელისუფლების მიზანია, გალის მოსახლეობა აქციოს აფხაზეთის „ჭეშმარიტ მოქალაქეებად“, საამისოდ ჯერ აღვივებენ მეგრულ თემას“, შემდეგ კი „აფხაზურ ფესვებს“ ახსენებენ. იმედოვნებენ, რომ გალელები ერთი-ორი თაობის განმავლობაში აღიდგენენ ნამდვილ ეროვნებას ანუ გააფხაზდებიან. ამ მიზანს ემსახურებოდა ტერიტორიის ახალი ადმინისტრაციული დანაწევრება, რის შედეგადაც გალის რაიონში შემავალი სოფლები მიუერთეს ოჩამჩირის რაიონსა და ქ. ტყვარჩელს, რომ გაადვილდეს ან დაჩქარდეს მოსახლეობის ასიმილაციის პროცესი.

დაბოლოს, არ შეიძლება ბატონ თ. აჩუგბას ერთი-ორი შეკითხვა არ დავუსვათ: ქართველი ეთნოლოგებისა და ისტორიკოსებისათვის ცნობილია, რომ თქვენ ქართულ ეთნიკურ გარემოში, ქალაქ ბათუმში ხარ დაბადებული და გაზრდილი, სადაც აფხაზები უკვე რამოდენიმე თაობაა კომპაქტურად ცხოვრობენ. ქართველებმა აჭარაში როდისმე რაიმე ისეთი ქმედება ჩაიდინეს, რომ აქ აფხაზების ეთნიკურ ცნობიერებას რაიმე საფრთხე შეექმნოდა? მხარში არ გედგნენ ქართველი მეცნიერები, რომ მეცნიერების საფუძვლებს დაუფლებოდით? გასწავლიდნენ ერთს, მაგრამ თქვენ მეორე ისწავლეთ; ეს მეორე კი ისტორიის გაყალბება და მითოლოგემების შექმნაა.

დამონმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- ნ. ჯანაშია (ჰამუთ-ბეი), წერილი აფხაზეთიდან, გაზ. „ცნობის ფურცელი“ 1902, 15 თებერვალი, № 1727.
- პ. ქარაია, მინათმფლობელობა აფხაზეთში, ჟურნალი „კვალი“, თბ., 1897, №11.
- ს. ჯანაშია, გიორგი შერვაშიძე, ლირიკა, ეპოსი, დრამა, სოხუმი, 1946.
- ზ. ცინცაძე, სამეგრელოს (ოდიშის) სამთავროს საზღვრების საკითხისათვის XIX საუკუნის I ნახევარში, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, თბ., 1989, კრ. VII.
- ნ. ჯანაშია, ცოტა რამ აფხაზეთის ყოფა-ცხოვრებისა, გაზეთი „ივერია“, № 109, 1902
- საქართველოს კალენდარი, თბ., 1888.
- ნ. ზაქარიაძე, ომებისა და ბუნებრივი კატაკლიზმების გავლენა საქართველოს დემოგრაფიულ განვითარებაზე, თბ., 2003.
- ა. არნანია, ვ. შონია, დარჩელი, თბ., 1999.
- ნ. დადიანი, ქართველთ ცხოვრება, თბ., 1964.
- რ. თოფჩიშვილი, ლეჩხუმური გვარსახელები, თბ., 1993.
- დ. შავიანიძე, ოკრიბული გვარსახელები, ქუთაისი, 2002.
- ი. ფუტყარაძე, გლეხთა საოჯახო ყოფა, ქუთაისის ნ. ბერძენიშვილის სახ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის მასალები, თბ., 1971.
- ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ნ. 1, თბ. 1964.
- ზ. ანჩაბაძე, მსხვილი ფეოდალური სენიორიის სოციალურ-პოლიტიკური ევოლუცია XIX საუკუნის აფხაზეთში, წიგნში „კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები“ თბ., 1966.
- ე. ნიკოლაძე, საქართველოს ეკლესიის ისტორია, ქუთაისი, 1918.

- ს. ნუცუბიძე, აფხაზეთის ეკლესიის გარუსების ისტორიიდან, გაზეთი “სახალხო განათლება” 1999, 16 ნოემბერი.
- ს. ჯანაშია, შრომები, ტ. 2., თბ., 1952.
- გ. ანჩაბაძე, მისი ეროვნება აფხაზი-ქართველი, გაზეთი „ახალი 7 დღე“, 1999, 3-10 სექტემბერი
- თ. ნადარეიშვილი, აფხაზეთი ომამდე და ომის შემდეგ, თბ., 1998.
- ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი 12 ტომად, ტ. 1, თბ., 1979.
- А. Дьячков-Тарасов, Абхазия и Сухум в XIX столетии, отд. оттиск из журн., известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества, т. XX, №2 (1909-1910).
3. Анчабадзе, Очерк этнической истории абхазского народа, Сухуми, 1976.
- Акты собранные Кавказской Археографической комиссией, т. 1, Тиф. 1868.
- Граф Паскевич, Утверждение наше в Абхазии, «Кавказский сборник» т. XII, Тб., 1889.
- М. Селезнев, Руководство к познанию Кавказа, т. 1, С-ПБ., 1847.
- Газета «Кутаисские ведомости», 1889, №24.
- Г. Лежава, Изменение классово-национальной структуры населения Абхазии, Сухуми, 1989.
- С. Бахия-Окруашвили - Абхазы, этнографический очерк, в. кн. Разыскания по истории Абхазии / Грузии, Тб., 1999.
- А. Цагарели, Мингрельские этюды, СПб., 1901.
- И. Пантюхов, Самурзаканцы, перепечатано из No77, газ. «Кавказ» за 1892.
- Н. Лакоба, статьи и речи, Сухуми, 1927.

Мифологема абхазкой историографии о Самурзакано

Сегодня особенно актуальна проблема национального самосознания населения Самурзакано. Интерес к этому вопросу обусловлен желанием восстановить права грузинского населения в важнейшем экономическом и стратегическом регионе Грузии – Гальском районе. Придется доказать, что население исторического Самурзакано (ныне Гальский район), составляют Грузины. Несмотря на безуспешные попытки у ошибочного заключения всегда находятся сторонники, которые тенденциозно освещают политические, демографические и культурно-языковые аспекты якобы содействующие ассимиляции абхазов в регионе. Начинается муссирование мегрельской темы, затем на поминание об «абхазских корнях». Абхазские лжеисследователи надеются, что через два-три поколения жители Гали восстановят свою истинную, т.е. абхазскую национальность.

В данной работе освещены этноисторические вопросы, которые проливают свет на этническое самосознание населения Самурзакано.

თანამედროვე აფხაზეთის სოციალურ-ეკონომიკური ვითარება (პრესის მასალების მიხედვით)

აფხაზურ-ქართული კონფლიქტი არ ეყრდნობა მსოფლიოში გავრცელებულ მოდელებს, რომლებიც ძირითადად წარმოქმნილია სოციალურ, ეთნიკურ და რელიგიურ საფუძვლებზე. კონფლიქტის გარდაუვალობა განაპირობა ქართველებისა და აფხაზების ეროვნული იდეოლოგიის, „მათი მომავლის და სახელმწიფოებრივი მოწყობის მოდელის (ნაციონალური პროექტის) დიამეტრულმა განსხვავებამ“ [1, 41]. ეროვნული ურთიერთობების გამწვავებამ ტრაგიკული მასშტაბები მიიღო. მსხვერპლისა და ნგრევის ზუსტი სურათის დადგენა შეუძლებელია. ომის შემდგომ პერიოდში, უბედურების ზონად გადაქცეულ აფხაზეთში, დაახლოებით 20 ათასი ქართველი დარჩა. „დღეს მათი რაოდენობა 59 650 ათასს აღემატება. აქედან გალის რაიონში ცხოვრობს 50 ათასზე მეტი ქართველი“ [2]. არაოფიციალური მონაცემებით, აფხაზების საერთო რაოდენობა აღნიშნულ მაჩვენებელზე ნაკლებია. სიტუაციას ამძიმებს ისიც, რომ მეორე მსოფლიო ომში არ დაღუპულა (პროცენტულად) იმდენი აფხაზი, რამდენიც ამ ომში [3]. შეიარაღებული კონფლიქტის ძირითადი მიზანი, აფხაზეთში ქართველების შემცირება, ანუ დემოგრაფიული სურათის შეცვლა იყო, რაც აფხაზებისთვის არანაკლებ საშიში აღმოჩნდა. საქმე იმაშია, რომ "Ситуация в этой области принимает угрожающие масштабы, и если нынешнее положение дел не изменится к лучшему, то через два или три десятилетия численность абхазского населения в республике снизится до недопустимого опасного уровня" [16].

აფხაზეთის, როგორც სახელმწიფო წარმონაქმნის ფუნქციონირების წყაროს, ძირითადად აფხაზეთიდან განდევნილი ქართველების ქონების რეალიზაცია წარმოადგენდა, ისევე როგორც, საქართველოდან მიღებული ელექტრო-

ენერჯის გაყიდვა. ენგურის ჰიდროელექტროსადგურის წყლის რეზერვუარი, საქართველოს ხელისუფლების მიერ კონტროლირებად ტერიტორიაზე მდებარეობს. ელექტროსადგური და გამანაწილებელი ტრანსფორმატორი აფხაზეთის ხელშია. მხარეების შეთანხმებით, გამოიმუშავებული ელექტროენერჯის 50% აფხაზეთს მიენოდება. რაც შეეხება მის რეალიზაციას, „ამის სრული უფლება გვაქვს იმდენად, რამდენადაც ელექტროსადგური აფხაზეთის ტერიტორიაზე მდებარეობს“ [17]. გარკვეულ ეტაპზე, აფხაზეთი ელექტროენერჯიას რუსეთისგან იღებდა.

საკმაოდ სოლიდური შემოსავლის წყაროს წარმოადგენს, ხე-ტყის უკანონო ჭრა და დაუმუშავებელი მასალის თურქეთში გატანა. საამისოდ ნაკრძალებსაც არ ინდობენ. ბზიფის ხეობის ფსხუს ნაკრძალში არსებული ტყის მასივების მსგავსი, დასავლეთ კავკასიაში სხვაგან არსად გვხვდება. საერთაშორისო ბაზარზე ძვირფასი ხის მასალის კუბური მეტრის ღირებულება 600-800 დოლარს შეადგენს [4]. „აფხაზ-ტყეს“ ყოველწლიურად 50 ათასი კუბური მეტრი ხე-ტყე გააქვს უცხოეთში. მოსახლეობის ნაწილი უკონტროლოდ ჭრის ენდემურ ჯიშებს. 2003 წელს, 61 800 კუბური მეტრი ტყის გაჩეხვა დაიგეგმა, რაც მთლიანად, აფხაზეთის ტყის მასივების 42%-ს მოიცავს [5]. სტატისტიკურ კრებულში (Абхазия в цифрах за 2005г.) აღნიშნულია, რომ დღესდღეობით ტყის გაჩეხვა შემცირებულია. 1999 წელს 949 ჰა გაჩეხა, 2004 წელს კი – 565 ჰა. ამავე მონაცემებით, თითქოს ციტრუსები (კერძოდ, მანდარინი) უფრო შემოსავლიანი გახდა, ვიდრე ხე-ტყის ექსპორტი [18].

ცნობილია, რომ ომის დროს მანდარინის პლანტაციების ნახევარი განადგურდა. აფხაზეთის პრემიერ-მინისტრი ალ. ანქვაბი, დარწმუნებული არ არის, რომ მანდარინის მოსავალი ყოველწლიურად გაიზრდება [19], რაც რეალობას უფრო

შეესაბამება. მსგავსი სურათია ჩაის პლანტაციებში, რომლებიც ომამდე 15 700 ჰექტარს მოიცავდა. 2005 წლისთვის იგი თითქმის 20-ჯერ, ანუ 850 ჰექტარამდე შემცირდა. შესაბამისად, ომამდე 19 ჩაის ფაბრიკა ითვლებოდა, ამჟამად მხოლოდ 7 ფუნქციონირებს [20].

ბოლო პერიოდში სოფლის მეურნეობის პროდუქციის წარმოება ინტენსიურად მცირდება. „აპსნი პრესის“ ცნობით, 2003 წელს, ჩაის წარმოების გეგმა 54,6%-ით, ხოლო ბოსტნეულის – 55%-ით შესრულდა [21]. 2005 წლის სტატისტიკური ცნობარის მიხედვით, სოფლის მეურნეობაში დასაქმებულების რაოდენობა 3445-დან 1061-მდე შემცირდა. ცხადია, ამ სფეროში რთული პრობლემები აქვთ, სადაც ომამდე მოსახლეობის 70% იყო ჩაბმული. მიუხედავად ამისა, 2002 წელს იგი აფხაზეთის ბიუჯეტის 57%-ს ავსებდა [22].

აფხაზეთის ეკონომიკაში მთელი რიგი დარგები წარმოდგენილი არ არის. მეფრინველეობის ფაბრიკები და სახელმწიფო მეცხოველეობის ფერმები არ არსებობს. ფუნქციონირებს კერძო ფერმერული მეურნეობა, რომელიც რეგისტრირებულია ოჩამჩირის რაიონში. 170 სული მსხვილფეხა საქონელი დიდ ფერმულ მეურნეობად ითვლება. „კიდევ ორი-სამი ასეთი ფერმერი მოიძებნება, თუ ოთხ-ხუთ მეურნეობას შევმატებთ, აფხაზეთის რესპუბლიკისთვის საკმარისი იქნება“ [22].

აღსანიშნავია, რომ 2004 წელს, საწარმოების რაოდენობა 951-მდე გაიზარდა. (2002 წელს 791 ითვლიდა). მათ შორის მომგებიანი აღმოჩნდა 424, საზარალო - 247. აქ მინერალურ წყლებს, ლუდის სხვადასხვა სახეობებს, სპირტიან სასმელებს, კონსერვებს და სხვა კვების პროდუქტებს აწარმოებენ.

მოუწესრიგებელია სატრანსპორტო ინფრასტრუქტურაც. რასაკვირველია, საჰაერო სივრცე დახურულია. აღდგენილი სოხუმის აეროპორტი ავიაკატალოგებიდან ამოღებულია, როგორც მოქმედი. „იმპორტის 62% და ექსპორტის 45%

თურქეთზე მოდის, რომელიც მთლიანად საზღვაო გზით ხორციელდება” [6]. აფხაზეთის რკინიგზის გალი-ოჩამჩირის მონაკვეთი მთლიანად გაძარცული და დანგრეულია. აფხაზეთის სარკინიგზო მაგისტრალის აღდგენას 2,5 მლრდ. რუბლი ანუ 10 მლნ. დოლარი სჭირდება. ამ პროექტის განხორციელება, ენგურის ხიდის აღდგენას თუ მოითხოვს - კიდევ უფრო ძვირი [7].

მოსახლეობის ძირითადი მასა ნატურალური მეურნეობით ცხოვრობს, ნაწილი ვაჭრობით ირჩენს თავს. გალში ახლად დაშენებულ საკომმუნალურ ბაზარში კვირაში ორჯერ ბაზრობა იმართება, სადაც თითქმის მთელი აფხაზეთი იყრის თავს. დე ფაქტო ხელისუფლების გეგმებში, გალის რაიონს, როგორც სასოფლო-სამეურნეო პროდუქციის უმთავრეს წყაროს და დემოგრაფიული მატების საშუალებას, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება.

ბოლო ხანებში, ქ. ოჩამჩირის ცენტრალური ნაწილი დამშვენდა და კეთილმოეწყო. სტადიონის გვერდით, სასტუმროს კომპლექსის მშენებლობა მთავრდება, თავისი სპორტული მოედნებით, სათამაშო ცენტრით, სავაჭრო და საყოფაცხოვრებო ობიექტებით. ცენტრალური სტადიონიც კაპიტალურად შეკეთდა. აფხაზური საშუალო სკოლის შენობასთან სკოლა-ინტერნატის მშენებლობა დაიგეგმა [23]. ოჩამჩირის რაიონში მოსახლეობა ნაკლებად ცხოვრობს, გამხმარია ჩაისა და ციტრუსოვანთა ნარგავები, მიწის ნაკვეთები დამუშავებული არ არის. აგროტექნიკური მომსახურების გარეშე დარჩენილი ტერიტორია მთლიანად განადგურდა.

სახეშეცვლილია ქ. სოხუმი, რომლის 40% დანგრეულია [24]. სახელმწიფოს მწირი ბიუჯეტი დანგრეული შენობების აღდგენის საშუალებას არ იძლევა. კაპიტალურ მშენებლობებს, უცხოელი ინვესტორები (ძირითადად თურქები) აწარმოებენ. სოხუმს მოძალებულთა და ადგილობრივ მოსა-

ხლეობას შორის თანაცხოვრება ნელ-ნელა შედგა. სოხუმის ცენტრალურ ბაზარში ძირითადად თურქული და რუსული საქონელი იყიდება, სადაც უამრავი ადამიანი დასაქმებული; კომუნალური გადასახადები საკმაოდ მცირეა, მაგრამ სხვა შეღავათები არ არსებობს. საერთოდ, სარფიანი თხილისა და ციტრუსების ბიზნესი გამოდის, მაგრამ მათ სეზონზე კრიმინალური დაჯგუფებები ერთმანეთს უპირისპირდება, რომელსაც ხელისუფლება ვერ აკონტროლებს.

სახელმწიფო დაწესებულებებში ანაზღაურება თვეში 800-1000 რუბლს (20-30 ევროს) არ აღემატება, რომელიც აქ მაღალ ხელფასად ითვლება. პენსია 100 რუბლს შეადგენს (ანუ 3 ევროზე მეტი). აფხაზეთის მოსახლეობის დიდმა ნაწილმა რუსეთის მოქალაქეობა მიიღო, რაც გარკვეულ ეკონომიკურ შესაძლებლობებს იძლევა. კერძოდ, „26 ათასი პენსიონერი რუსეთის პენსიას - 700 რუბლს ღებულობს“ [19]. ეს დიდი დახმარებაა რესპუბლიკისათვის, რომლის წლიური ბიუჯეტი 901 მლნ. რუბლს ანუ 3 მლნ. დოლარს მოიცავს (2005 წლის მონაცემებით).

ომამდელ პერიოდში (ანუ 1992 წლამდე) აფხაზეთი ეკონომიური კეთილდღეობით, საქართველოს სხვა რეგიონებს სულ ცოტა 1,3-ჯერ სჭარბობდა. დღეს, პირიქით, ცხოვრების დონე და შემოსავლები ენგურს აქეთა საქართველოს საშუალო დონესთან შედარებით 1,5 – 2-ჯერ დაბალია [8].

დიდი ხანია აფხაზეთის ბიუჯეტი სანატორიუმების, მიწის ნაკვეთების, სამთავრობო აგარაკების გაყიდვით ივსება. აღსანიშნავია, რომ სოხუმსა და აფხაზეთის სხვა რაიონებში გრძელდება ქართველთა მიერ მიტოვებული სახლ-კარის გასხვისება, მუნიციპალური სამსახურებისთვის გადაცემა. ადრე, გადამწვარი სახლები 300-400 დოლარად იყო შეფასებული, ხოლო რომელთაც სახურავი და კედლები შენარჩუნებული ჰქონდა, 1000 დოლარის ფარგლებში იყიდებოდა. 2002 წლიდან, რუსეთის მოქალაქეებმა აქტიურად იწყეს სახ-

ლებს შეძენა, რის შედეგადაც ფასები მნიშვნელოვნად გაიზარდა. „სანაპირო ზოლში მდებარე სახლებს, რომელსაც ადრე 1500 დოლარად აფასებდნენ, დღეისათვის 15-20 ათას დოლარად იყიდება“ [9].

აფხაზეთის დე ფაქტო ხელისუფლებას, საკურორტო მეურნეობის აღსადგენად ინვესტიორები სჭირდება. შესაბამისად, ეკონომიკური ფაქტორი პოლიტიკურს ებმის. თუ ინვესტიორები რუსები იქნებიან, მათ აფხაზეთის დამოუკიდებლობის შენარჩუნებისათვის მოტივი ექნებათ, ვინაიდან აფხაზეთის საქართველოს შემადგენლობაში დაბრუნებისას, ადრე გაყიდული ქონება, უკანონო გარიგებად გამოცხადდება. ამ მოსაზრებას სამართლებრივ სიმყარეს 1994 წლის ბიშკეკის ხელშეკრულება აძლევს, რომლის თანახმად, „არაკონტროლირებად ტერიტორიაზე დაბანდებული ინვესტიცია, ტერიტორიის დაბრუნების შემდეგ, გაბათილდება“ [10]. ნიშანდობლივია, თანამეგობრობის ქვეყნების მეთაურთა 1996 წლის 19 იანვრის გადაწყვეტილება, კერძოდ, „თანამეგობრობის ნევრი-ქვეყნები, საქართველოს მთავრობასთან შეუთანხმებლად არ განახორციელებენ აფხაზური მხარის ხელისუფლებასთან სავაჭრო-ეკონომიკურ, ფინანსურ, სატრანსპორტო ან სხვა სახის ოპერაციებს“ [6]. აღნიშნულ დადგენილებებს ინვესტიორები არ შეუფერხებია. 2003 წლიდან უკვე ოფიციალურად დაიწყო საინვესტიციო პროექტების გაფორმება, ძირითადად, რუსებმა აფხაზეთის ღირშესანიშნავი ადგილები ხანგრძლივი იჯარით აიღეს ან შეიძინეს. ნიშანდობლივია, რომ „რუსი აგარაკს ისევ აფხაზის საშუალებით იძენს. ქონება აფხაზზე ფორმდება“ [11]. ამგვარი ფინანსური გარიგებები მომავალში შესაძლოა სადაოდ იქცეს. დღესდღეობით, ვიდრე ენგურის საზღვართან რუსი სამშვიდობო ძალები დგანან, მას აფხაზეთში თავისი უფლებების დაცვა არ გაუჭირდება.

რუსეთზე ორიენტირებას აფხაზური მხარე იმით ამართლებს, რომ მათ ალტერნატივის საშუალება არა აქვთ. „ჩვენი ყველა უბედურება რუსეთიდან მოდის, მაგრამ მიღწევებიც რუსეთთან არის დაკავშირებული. დავუშვათ, მასთან კავშირზე სრულიად უარი ვთქვით, ვინ დაგვეხმარება მაშინ? [12]. აფხაზეთის მესვეურები იმედოვნებდნენ, რომ საზღვარგარეთ მცხოვრები აფხაზები საცხოვრებლად ჩამოვიდოდნენ, ან ომისშემდგომი ეკონომიკის აღდგენის საქმეში თანხებს დააბანდებდნენ. კონფლიქტის შემდგომ პერიოდში, „დაახლოებით, 600 მუჭაჯირის შთამომავალი იყო ჩამოსული, მათგან მხოლოდ 60 კაცი დარჩა“ [13].

ცხადია, აფხაზეთში რუსულ ბიზნესს კონკურენტი არ ჰყავს, თუმცა ეკონომიკური სივრცის და რესურსების ათვისებას თურქეთიც ცდილობს. მაგ., ტყვარჩელში ქვანახშირის საბადოები თურქულ ფირმებს ეკუთვნის. ოჩამჩირეში აღდგენილი ჩაის გადამამუშავებელი ფაბრიკის მფლობელები თურქი ბიზნესმენები არიან. აქ ირანული ეტიკეტით ამზადებენ ჩაის ერთჯერად პაკეტებს, რომლებიც თურქეთსა და რუსეთის ფედერაციაში გააქვთ. ოჩამჩირის რაიონის სოფლებში (კინდლი, ტამიში, გუდავა) მათ იჯარით აიღეს მიწის ნაკვეთები, სასოფლო-სამეურნეო კულტურების მოსაყვანად [14].

აფხაზები დარწმუნებული არიან, რომ მომავალ წელს მათი ეკონომიკა აღორძინდება. რა აძლევთ ამის საფუძველს? ცხადია, პარლამენტის მიერ მიღებული მომავალი პრივატიზაციის საკითხი. არსებული კანონმდებლობის მიხედვით, პრივატიზაციას დაექვემდებარება წვრილი და საშუალო რანგის ობიექტები, რომელიც საომარი მოქმედებების დროს დაზიანდა. ბოლო დროს, მსხვილი ობიექტების გაყიდვის საკითხიც დადებითად გადაწყდა. მრავალი სააინვესტიციო პროდუქტებიდან აღსანიშნავია, გაგრაში დასასვენებელი სახლი "Холодная речка", რომელიც სტალინის აგარაკის სახით

არის ცნობილი და 10 მლნ. დოლარად იყიდება. რამდენიმე წლის წინათ, სამთავრობო აგარაკი, რომელსაც 14 ჰა მიწა ეკავა, 25 მლნ. რუბლად გაიყიდა [25]. კომპანიები "Сыра", "Абазა Тур" სასტუმროების ასაშენებლად, 25 წლის იჯარით მიწის ნაკვეთებს იკავებენ. გულრიფშის რაიონში, კომპანიამ "Абхазия - Альфа групп" მიიღო 4 ჰა მიწის ნაკვეთი მრავალპროფილიანი ცენტრის განსათავსებლად. კომპანია "Юг-Инвест"-ს განზრახული აქვს გაგრაში სპორტულ-დასასვენებელი ცენტრის აშენება [26].

ამდენად, აფხაზეთის დასასვენებელი კომპლექსები ბოლომდე გასხვისებული არ არის, მაგრამ საიჯარო ხელშეკრულების საფუძველზე მათი უმეტესობა უკვე ათვისებული აქვთ. აფხაზეთის პრემიერ-მინისტრის განცხადებით, "нам надо продавать все, что будут покупать, кроме исторических, культурных и стратегических объектов" [25].

აფხაზეთის მესვეურებს, ტურისტების რაოდენობის ზრდა, რეგიონის პოლიტიკური და ეკონომიკური სტაბილურობის წინაპირობად მიაჩნიათ. მათი მიზიდვით და უსაფრთხო დასვენების უზრუნველყოფით, რამდენიმე ტურისტული სააგენტოა დაკავებული.

2006 წელს, აფხაზეთის საბიუჯეტო სფეროში დასაქმებულებს, ხელფასი 50%-ით ხოლო 2007 წლის იანვრიდან 30%-ით გაეზარდათ. მიმდინარე წლის ბიუჯეტი შესამჩნევად გაიზარდა, ვინაიდან მილიარდ 200 მილიონი რუსული რუბლი შეადგინა, რაც შარშანდელს 300 მლნ რუბლით აღემატება [27].

საზოგადოებაში თანდათან განიმუხტა დაძაბულობა, მაგრამ ომის შემდეგ აფხაზეთის მოსახლეობის გარკვეული ნაწილი, ქაოსს და მატერიალურ სიდუხჭირეს გაერიდა. „ოთხმოცდაათიანი წლებიდან 2004 წლამდე, საქართველოდან ქართველთა დაახლოებით, 15% გავიდა, აფხაზთა შორის ანალოგიური მაჩვენებელი 55%-ს აღემატება” [8].

რაც მთავარია, აფხაზეთის მესვეურებმა იურიდიულ აღიარებას ვერ მიაღწიეს, მაგრამ დამოუკიდებლობის რეალობას იმ ფაქტით ამყარებენ, რომ „არც კვიპროსის ჩრდილოეთ ნაწილის დამოუკიდებლობა უღიარებია ვინმეს, მაგრამ ეს ხალხი უკვე 30 წელია საკუთარი კანონებით ცხოვრობსო [15]. მათ ავინყდებათ, რომ აფხაზეთი კვიპროსი არ არის და არც ალანდის კუნძულები... აფხაზეთი საქართველოა, რომლის ეკონომიკური წინსვლა და განვითარება მხოლოდ მასთან მთლიანობაშია შესაძლებელი. აფხაზეთის ეკონომიკური პოტენციალის ათვისებას, აფხაზი ეთნოსი დამოუკიდებლად ვერ შეძლებს. უნდა მოიშველიონ სხვა ხალხები, რომელიც საფრთხეს შეუქმნის მათ თვითმყოფადობას.

დამონმებული წყაროები:

- 1.ნ. მაზიაშვილი, აფხაზეთის კონფლიქტის მიზეზებისა და მოგვარების გზების შესახებ, ჟურ., „დრო მშვიდობისა“, 2000, №5.
- 2.მ. მალრაძე, აფხაზეთის დემოგრაფიული სურათი, გაზ. „აფხაზეთის ახალი ხმა“, 29 ივნისი - 6 ივლისი, 2005.
- 3.გ. ანჩაბაძე, გიორგი ანჩაბაძე ლექციები თბილისშიც და სოხუმშიც კითხულობს, გაზ. „ხვალინდელი დღე“, 2003, 14 იანვარი.
- 4.მ. ბაკაშვილი, აფხაზეთში რადიაქტიური ნარჩენების მრავალი სამარხი არსებობს, გაზ. „ახალი თაობა“, 2003, 6 ივნისი.
- 5.ე. წიკლაური, სეპარატისტები წლეულს აფხაზეთის ტყეების განახევრებას გეგმავენ, გაზ. „რეზონანსი“, 2003, 14 მაისი.
- 6.თ. ჩაჩანიძე, აფხაზური მატარებელი მოსკოვისაკენ მიჰქრის, გაზ. „ახალი ვერსია“, 2003, 13-19 იანვარი.
- 7.მ. ხარაზიშვილი, ვინ მოემსახურება აფხაზეთის რკინიგზას, გაზ. „რეზონანსი“, 2005, 17 ივნისი.
- 8.ს. უსტიაშვილი, რატომ ვკარგავთ ყოველწლიურად 300 მილიონ დოლარს, გაზ. “მთავარი გაზეთი”, 2004, 28 აპრილი.

- 9.ი. ბერიშვილი, ასე ცხოვრობენ აფხაზეთში, გაზ. „აფხაზეთის ახალი ხმა“, 2005, 28 თებერვალი.
10. მ. დემეტრაშვილი, აფხაზეთი არჩევანი, გაზ. „მთავარი გაზეთი“, 2004, 28 აპრილი.
- 11.თ. ქარჩავა, შესაძლოა ვლადისლავ არძინბა გადადგეს, გაზ. „რეზონანსი“, 2005, 23 აპრილი.
- 12.მ. მჭედლიშვილი, აფხაზეთის ყველა უბედურება და ბედნიერება რუსეთს უკავშირდება, გაზ. „რეზონანსი“, 2004, 19 თებერვალი.
- 13.მ. მჭედლიშვილი, აფხაზეთში მუჰაჯირების დაბრუნება იწყება, გაზ. „რეზონანსი“, 2005, 5 მაისი.
- 14.მ. ხიდაშელი, აფხაზეთის სიმდიდრეს უცხოელები ითვისებენ, გაზ. „აფხაზეთის ახალი ხმა“, 6 ივლისი, 2005.
15. ზ. ხაჭაპურიძე, „აფხაზეთის დამოუკიდებლობა რეალობაა და ამას უნდა შეეგუოთ, გაზ. „დილის გაზეთი“, 2003, 8 იანვარი.
16. В. Чирикба, Демографическая удавка, газ. «Чегемская правда», 29 май, 2007.
17. Пока электроэнергия за рубеж не поставлялась, газ. "Республика Абхазия", 29-30 июль, 2003.
18. Мужчин в республике больше, чем женщин, а рождаемость превышает смертность, газ. "Нужная газета", 29 март, 2005.
19. Ал. Анкваб, независимость Абхазии – благо для Грузии, газ. "Эхо Абхазии", 7 февраль, 2006.
20. И. Кажатова, стоит ли сбрасывать чайную отрасль Абхазии "с корабля современности?" газ. "Эхо Абхазии", 4 апрель, 2006.
21. Весна зовет на поля и плантации, газ. "Республика Абхазия", 23-24 март, 2004.
22. Н. Шулгина, сельское хозяйство Абхазии должно перейти на ци-вилизованные формы, газ. "Республика Абхазия", 22-23 январь, 2002.

23. З. Дельба, в дома пришла вода, газ. "Республика Абхазия", 25-26 сентябрь, 2003.
24. По страницам Российской прессы, газ. "Республика Абхазия", 28-29 март, 2002.
25. Р. Герман, будем продавать все! газ. "Нужная газета", 26 апрель, 2005.
26. В аренду 25 лет, газ. "Нужная газета", 13 февраль, 2007.
27. Р. Герман, будем ждать эпохального 2007-года, газ. "Нужная газета", 31 октябрь, 2006.

Socio - Economic Situation of Modern Abkhazeti (Press materials)

The sources of functioning of Abkhazeti as formation of the state are: mainly the realization of the property of the driven away by force population, export of wood, hazel - nut and citrus business. The stagnation of Abkhazeti economical rebirth is caused by unarranged transport infrastructure. Serious problems are in agriculture as well.

Lands are not cultivated. More than half of the tea and citrus plantations are destroyed. The main part of the population earns money by natural economy or trade. Except Russian pensions the celery are quite poor. The number of factories increased recently. These factories mainly produce products of food.

The economic development of Abkhazeti is connected with privatization issue. The small and middle range installations, which were damaged during military operations, will be sold. The restoration process of spa business is successfully carrying out. The increasing of the tourists number is believed to be a grantee of the political and economic stability of the region. Russian business is without a rival in Abkhazeti. But Turks try to take over economic space and resources too.

ქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელება ოსებში და ბრძოლა მისი განმტკიცებისათვის

ზოგიერთი ცნობით, ქრისტიანობა ალანებში პირველი საუკუნიდან გავრცელდა, კავკასიაში მოქადაგე მაცხოვრის წმიდა მოციქულების ანდრია პირველწოდებულის და სვიმონ კანანელის მოღვაწეობის ჟამს. მესამე საუკუნის დიდი ღვთისმეტყველის ორიგენის (183-254წწ.) ცნობა შემოგვინახა საეკლესიო ისტორიის მამამ, ევსები კესარიელმა (+339წწ.), რომლის თანახმად, “Фома получил после жребия в свой апостольский удел - Парфию, Андрей - Скифию, Иоан - Азию. Здесь они и начали свою деятельность” [კუზნეცოვი 1978:26]. ორიგენის ცნობის უგულებელყოფა ადვილად არ შეიძლება. „იგი ემყარება მსოფლიო ეკლესიის გადმოცემას, რომლის გასაცნობად ორიგენმა განგებ მოიარა და ინახულა იმ დროის საქრისტიანოს ცენტრები: რომი, პალესტინა, მცირე აზია“ [თარხნიშვილი 1994:407]. ამდენად, წმ. ანდრია მოციქულს სკვითია ერგო მოსაქცევადა. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღიარებულია, რომ ირანულენოვანი სკვითები, სარმატები და ალანები, ისევე, როგორც ადგილობრივი კავკასიელები, ოსების ეთნოგენეზში მონაწილე ეთნოსებია. ქართული მატრიანის მიხედვით, ანდრია პირველწოდებული ოსთა განმანათლებლად ითვლება. „ხოლო დიდი ანდრია სიმონითურთ შევიდეს ქვეყანასა ოსეთისასა და მიიწვივნეს ქალაქად, რომელსა ფოსტაფორ ეწოდების, სადა იგი დიდნი სასწაული აღასრულეს და ერნი ურიცხვნი მოაქცივნეს და განანათლნეს“ [საბინინი 1882:36]. ცხადია, წმ. ანდრიას მიერ ალან-ოსების გაქრისტიანებას დიდი ისტორიული მნიშვნელობა უნდა მიეცეს, მაგრამ მიუღებელია „ოსეთის დღევანდელი ერი და ეკლესია საქართველოს ეკლესიასთან ერთად ჩაითვალოს უზუცეს, ანუ სამოციქულო ეკლესიად“ [ჭიჭინაძე 1915:43]. ქართველი ერის ეროვნული ცნობიერება მართლმადიდე-

ბლურ მოძღვრებაში განსახიერდა, მაგრამ განა ყველგან მართლმადიდებლობას თაყვანისცემის ამგვარი მასშტაბები ჰქონდა?! „ქრისტიანობას ყველა ეროვნულ სინამდვილეში ერთნაირი ნიადაგი არ დახვედრია და შესაბამისად არც ერთნაირ სარწმუნოებრივ ინსტიტუტებში, თუ მორალურ იმპერატივებში უპოვნია თავისი პრაქტიკული განხორციელება“ [გეგეშიძე 2002:88].

ზოგიერთი მკვლევარი ფაქტობრივი მონაცემების გარეშე ცდილობს იმის დამტკიცებას, რომ ქრისტეს ნათელი ოსეთს (ჩრდილოეთ და სამხრეთს) ჯერ კიდევ წმ. ნინოს მოღვაწეობისას მოეფინა [ლავროვი 1883:200]. უეჭველია, რომ ბარიდან ქრისტიანობა შევიდა კავკასიის მთებში და არაქართველებშიც გავრცელდა. ამის თვალსაჩინო მაგალითია დღემდე შემონახული მატერიალური კულტურის ძეგლები, მაგრამ წმ. ნინოს მოღვაწეობის ხანაში, ოსეთის ორად გაყოფას, მხარს არ უჭერს არც ერთი ისტორიული ცნობა. არსებობს აგრეთვე შეხედულება, რომ ოსები ქრისტიანობაზე V ს-ში ქართველთა მეფემ ვახტანგ გორგასალმა მოაქცია: „Однако христианства не могло пустить глубоких корней, так как учение Христа противоречило нравственным понятиям осетин, сложившимся веками в родовом быту; догматы же христианской религии им совершенно непонятны“ [კრასილნიკოვი 1919:35].

არახელსაყრელი გარემოებები, როგორცაა მღვდელმსახურთა სიმცირე და ხშირი ომიანობა, ალანებში ქრისტიანული მოძღვრების განმტკიცებას აფერხებდა. სახარების მოძღვრების ის მკრთალი შუქი თანდათან გაქრებოდა, რომ VI ს-ში ბიზანტიიდან ქრისტიანობას არ შემოეღნია.

ოსეთის გეოგრაფიული მდებარეობა და ნაკლებად განვითარებული კლასობრივი ურთიერთობები ქრისტიანობის გავრცელებას კვლავ აბრკოლებდნენ. ამ საქმის წარმატებას ხელს უშლიდა სპარსეთი, ქრისტიანობის დაუძინებელი მტერი, რომელიც ბიზანტიას ებრძოდა. 562 წელს, ბიზანტიის

იმპერატორმა იუსტინიანემ (527-565წწ.) დაიპყრო კავკასიის მთის ხალხები: ჩერქეზები, აფხაზები და სხვა. შესაბამისად, მათ შორის ქრისტიანობა გაავრცელა. ბიზანტიის იმპერატორს დიდი გავლენა მოუხდენია ალანებზე, რომლებიც იუსტინიანეს წმინდანად თვლიდნენ და „იუს“ უწოდებდნენ. „იუსტინიანეს პერიოდის ეკლესიათა რიცხვს შეიძლება მიეკუთვნოს ე.წ. იუს ძუარი, რომელიც დიგორიაში მდებარეობს“ [პფაფი 1871:8]. ქრისტიანობა ალანიაში სხვადასხვა გზით შედიოდა. კერძოდ, ბიზანტიის სამღვდელთა VII ს-ში წმ. იოანე ნათლისმცემლის მონასტერი დაარსა, ძირითადად იმ ნაწილში, რომელიც აფხაზეთს ესაზღვრებოდა. „миссионерская активность Византии объясняется рядом далеко идущих политических расчетов, основным из которых явилось стремление к превращению алан в послушных военных вассалов“ [კუზნეცოვი 1978:36):

არსებული წყაროების პირდაპირი თუ ირიბი მონაცემები საკმარისი არ არის ოსების წინაპრები უძველეს ქრისტიანებად გამოცხადდნენ, მაგრამ „ბიზანტიის მიერ ოსთა გაქრისტიანება ერთ-ერთი ნაბიჯი იყო, მსოფლიო იმპერიის შექმნის გზაზე. VI საუკუნის შემდეგ, ეს ინტერესი შენედა, რადგან ოსთა სამეფო ძალა დასუსტებული იყო“ [გვასალია 1997:17].

X საუკუნეში ოსთა გაქრისტიანების ბიზანტიური პოლიტიკა კვლავ დღის წესრიგში დადგა. 921-925წწ. ქრისტიანობა ალანებში ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადდა. ალანებში ქრისტიანობის გავრცელება კონსტანტინეპოლის პატრიარქის ნიკოლოზ მისტიკოსის და აფხაზთა მეფის, გიორგის სახელს უკავშირდება. მეფე გიორგი ნათლავს ალანეთის მმართველს და დიდებულებს. ალანთა მოქცევის თაობაზე კონკრეტული ცნობები კონსტანტინეპოლის პატრიარქის, ნიკოლოზ მისტიკოსის ეპისტოლეთა კრებულში მოიპოვება. აღნიშნული საკითხის შესახებ, ბერძნულმა პატროლოგიამ სამი წერილი

შემოინახა. ეპისტოლეებიდან ირკვევა, რომ „ალანთა შორის პირველ მქადაგებლად გამოსულა ოლიმპის ბერ-მონაზონი ევთიმე, რომლის მოღვაწეობას დიდი ნაყოფი არ გამოუღია. მაშინ თვითონ აფხაზთა მეფეს თავს უღვია ეს საქმე და ალანების განსანათლებლად ქართველი მოციქულები გაუგზავნია. სხვა მრავალ ალანებთან ერთად მათი მთავარი მოუქცევია და მოუნათლავს. რაკი ალანთა ქვეყანა იერარქიულად ბიზანტიის საპატრიარქოს ფარგლებში შედიოდა, ამიტომ თვითონ ნიკოლოზ მისტიკოსს საკუთარი ხელდასხმით დაუდგენია მათთვის პირველი მთავარეპისკოპოსი, სახელად პეტრე“ [თარხნიშვილი 1994:409]. საერო ხელისუფლების ძალისხმევითა და ადგილობრივი არისტოკრატის აქტივობის მიუხედავად, ოსების მნიშვნელოვანი ნაწილი ჯერ კიდევ წარმართად რჩებოდა. „ალანთა ეპარქია პირველად X ს-ში გვხვდება, ნიკოლოზ მისტიკოსის დროს, როგორც სამთავარეპისკოპოსო, შემდეგ კი - სამიტროპოლიტოდ გადაიქცა, რომელიც კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოში შედიოდა. ალანთა ეპარქიამ XIII საუკუნემდე, ე.ი. ალანეთში მონღოლების შემოსევამდე იარსება“ [კალოევი 1971:284].

მოგვიანებით, ალან-ოსებზე ბიზანტიის იდეოლოგიურ გავლენას უკვე საქართველოს ქრისტიანული კულტურის ზეგავლენა ენაცვლება. საქართველოს ფეოდალური მონარქიის ძლიერების ხანაში, ქართველ და ოს ხალხებს შორის დამყარებული მჭიდრო პოლიტიკური ურთიერთობა, დინასტიური ნათესაობა ამ ქვეყნების მმართველ წრეებს შორის, XI-XIII საუკუნეების მთელ მანძილზე ხელსაყრელ პირობებს ქმნიდა ოსეთში ქართული კულტურის გავრცელებისათვის [თოგოშვილი 1969:225].

ოსებზე ქართული ეკლესიის გავლენა განსაკუთრებით თამარის (1184-1213წწ.) მეფობისას გამოჩნდა. ოსეთში „ძუელადვე არიან ციხენი, კოშკნი, ეკლესიანი ქვიტკირისანი,

მეფეთაგან ნაშენნი და უმეტეს იტყჳან თჳთ იგინივე თამარ მეფისაგანა“ [ბატონიშვილი 1973:640]. ოსურ ხეობათა აღწერისას ვახუშტი ბატონიშვილი ეკლესიებს ასახელებს. ეკლესიათა მისი ჩამონათვალი სრული არ არის. თამარის დროინდელი ნაშთები ჩვენს დრომდე შემორჩა. თუმცა ოსები ყველა ეკლესიას „თამარ დედოფლის“ აშენებულს ეძახიან, მაგრამ თამარ მეფის აშენებული ეკლესიები, როგორც სტილით, ისე სიძველით დიდად განსხვავდებიან ძველი დროის ნაშთებისაგან. „მის მიერ აშენებულ ეკლესიათაგან ცოტა დარჩა მრთელი - გვამცნობს გაზ. „დროების“ კორესპოდენტი. - ერთი ეკლესია მდებარეობს სოფ. ნუხალში და მეორე სოფ. მახჩინში. ამ სოფლების ეკლესიებში ეხლაც წირავენ“ [ჩოჩიშვილი 1983:2] ი. რაინეგსი ქართულ საისტორიო ტრადიციაზე დაყრდნობით შენიშნავდა, რომ „ყველა ოსი თამარ მეფის მიერ იქნა დამორჩილებული და გაქრისტიანებული. ეს სარწმუნოება საკმაოდ შორს უნდა ყოფილიყო გავრცელებული, რადგან ოსების მთებში აქა-იქ კიდევ გვხვდება ქვის ძველი ეკლესიები და პატარა სამლოცველოები. მაგრამ ქრისტიანობამ ოსებს ალბათ, არც ბედნიერება მოუტანა და არც განწმენდა, რადგან მალე კვლავ თავის ძველ ჩვევებს და უფიცობას დაუბრუნდნენ და ქრისტიანობა დაივიწყეს“ [რაინეგსი 2002:211].

ოსეთში ქრისტიანობის განმტკიცება, რომ საქართველოს მეშვეობით მომხდარა, ამაზე მეტყველებს ოსურ ენაზე არსებული ქრისტიანული ტერმინოლოგია, რომელიც ქართული ენიდან არის შესული. კერძოდ, ძუარ - ჯვარი, კუირი - კვირა, თარანჯელოს - მთავარანგელოზი, მარხო - მარხვა, მაირამ - მარიამი, ჩირისტი - ქრისტე, დეკანოზი - დეკანოზი და ა.შ. ნიშანდობლივია, რომ აფხაზურშიც ანალოგიურ ვითარებასთან გვაქვს საქმე. „ძირითადად ქრისტიანულ ცნებათა აღმნიშვნელი ტერმინების უმრავლესობა აფხაზურს ნასეს-

ხები აქვს უშუალოდ ქართული სამწერლობო ენისაგან ან კოლხური ენის მეგრული დიალექტისაგან. ...რაც მთავარია აფხაზურ ენაში არ ჩანს კვალი იმისა, რომ მას ბერძნული ქრისტიანული ტერმინები უშუალოდ ამ ენიდან შეეთვისებინოს. ეს გარემოება ფრიად საყურადღებო დასკვნის გამოტანის საშუალებას იძლევა: ამჟამინდელ აფხაზთა წინაპრებს ქრისტიანული სარწმუნოება მიუღიათ არა უშუალოდ ბერძნებისაგან, არამედ ქართველებისაგან“ [გვანცელაძე 2000:56,58]. ქართული კულტურის გავლენა ოსებზე მხოლოდ რელიგიურ ტერმინოლოგიაში არ გამოვლენილა. ქართული ხუროთმოძღვრული სტილი საქართველოდან ოსეთში გავრცელდა. „ნუზალის ტაძარი მდ. არდონის ხეობაში, რექომი ცეის ხეობაში, ძიგვისის ტაძარი ქურთათინის ხეობაში და სხვები, ოსეთზე ქართული კულტურის გავლენის მაჩვენებელია“ [გვასალია 1997:17].

XIII-XIV საუკუნეებში, მონღოლების გამოჩენის შემდეგ, ოსეთში, ქრისტიანობა დასუსტდა. XVI-XVII საუკუნეებში, ოსებს შემოესივნენ ყაზარდოელები, რის შედეგადაც აქ ისლამმა შემოაღწია, თავდაპირველად, ყაზარდოს მეზობლად მყოფ დიგორში. „ჩრდილო კავკასიის ბარის ზოლს, რომელიც ოსებს ეკავათ, ყაზარდოელები ეუფლებიან. ოსები იძულებული ხდებიან მთებს შეაფარონ თავი. ხეობათა გამოსასვლელებს ყაზარდოელები აკონტროლებდნენ. აქ ოსების გამოჩენა მათ ფიზიკურ განადგურებას, დატყვევებას ან ძარცვას იწვევდა. ამიტომ ეს უკანასკნელი მთის ზოლში მტკიცედ ჩაიკეტნენ. აქ შეიქმნა მათი სასოფლო ტერიტორიული ერთეულების თემები, ძირითადი ხეობების მიხედვით“ [გამყრელიძე 1997:26]. ისეთი სიტუაცია იქმნება თითქოს „ერთი მხრივ ყაზარდოელებმა, მეორე მხრივ ქართველებმა, მრავალი საუკუნის მანძილზე ჩაკეტეს ოსები თავიანთ პირქუშ აულებში და ბარში არ უშვებდნენ არც სავაჭროდ და არც სხვა

ხალხთან შესარევად“ [მარკოვი 1887:1937]. ამიტომ ოსები რუსებს შეხვდნენ, როგორც განმანთავისუფლებლებს [კოკი-ევი 1926:80]. მკვლევართა მიერ ზემოაღნიშნულ შთაბეჭედავ შეფასებას საჭიროა რეალობა დავუპირისპიროთ. საქმე იმაშია, რომ საქართველოს ხარჯზე, როგორც დაწინაურებული მინათმოქმედების ქვეყანაზე, постоянно жилились разбойничьи горские племена [ანისიმოვი 1916:12].

ოსეთში შექმნილი ისტორიული პირობები, არც ერთი რელიგიის დამკვიდრებისათვის არ იყო ხელსაყრელი. აღარც ის საგარეო ძალები იყვნენ იმ დონეზე, რომლებიც დაინტერესებული იყვნენ ოსეთის რელიგიური ორიენტაციით. საქართველო ცალკეულ სამეფო-სამთავროებად დაიშალა, ბიზანტია სულ გაქრა ისტორიული ასპარეზიდან და ქრისტიანული რელიგიის დასაყრდენი ბაზა საგრძნობლად დაუსტდა, მაგრამ „არც ყაბარდო იყო იმდენად ძლიერი და ორგანიზებული, რომ მაჰმადიანობა ფართოდ გაეკრცელებინა ოსეთში. თუ აქაურმა სოციალურმა ზედაფენებმა მაინც მიიღეს იგი, ეს აიხსნებოდა უკანასკნელთა კლასობრივი ინტერესებით - მაჰმადიანობის მეშვეობით უზრუნველყოთ ყაბარდოელი ფეოდალების კლასობრივი მხარდაჭერა თანამომხმეთა სოციალური დამორჩილების საქმეში“ [თოგოშვილი, ხაბალაშვილი 1989:39].

ოსთა სარწმუნოებრივ ინდივიდუალობაზე მეტად სრულყოფილია ვახუშტი ბატონიშვილის უტყუარი შეფასება „სარწმუნოებით არიან ძუელად ქრისტიანენი და სამწყსონი ნიქოზლისანი და უფროს დუალნი. არამედ აწინდელთ ჟამთა დუალნი სახელით ოდენ ქრისტიანენი, რამეთუ იმარხვენ დიდმარხუასა, ხატთა, ეკლესიათა და სამღუდელთა პატივისა უყოფენ თაყვანს სცემენ და სხუსა სრულიად უმეცარნი. არა უვისთ მღუდელი და უნათლისღებონი არიან, თჳნიერ რომელნი ქართლსა და რაჭას მოინათლვიან. ხოლო თაგაურნი, ქურ-

თაულნი, ვალაგირი, ფაიქომი, დიგორელნი და ბასიანელნი, რომელთა თავნი და წარჩინებულნი მათნი არიან მაჰმადიანნი და დაბალნი გლეხნი ქრისტიანენი, გარნა უმეცარნი ორივეს რჯულისანი, რამეთუ გარჩევა მათი არს ესე: რომელნი სჭამენ ღორსა არიან ქრისტიანენი და რომელნი სჭამენ ცხენსა, ესე არიან მაჰმადიანნი [ბატონიშვილი 1973:638]. მემატიანე სამართლიანად მიიჩნევს დვალებს უძველეს ქრისტიანებად, ხოლო თანადროულ ეპოქაზე მიანიშნებს: „სახელით ოდენ ქრისტიანენი“. ქართულ სპეციალურ ლიტერატურაში შემუშავებულია დებულება, რომ კავკასიის მთავარი ქედის ჩრდილოეთით მდებარე ისტორიული საქართველოს პროვინციაში - დვალეთში ოსების შემოსახლება XV ს-დან იწყება. XVII ს-ში დვალეთში ოსების მიერ დვალების ასიმილაცია დასრულდა. გვიანშუასაუკუნეების ხანაში დვალთა გაოსებაში „უთუოდ დიდი წვლილი შეიტანა ქრისტიანობის დაკარგვამ და ოსური წარმართული სარწმუნოების შეთვისებამ“ [მიტროპოლიტი 1997:20].

XVI-XVII სს-ში ჩრდილო კავკასიელ ოსებზე ქართველთა პოლიტიკური და კულტურული ზეგავლენა ოსმალეთის მიერ მაჰმადიანობის გავრცელების შედეგად საკმაოდ შესუსტდა, მაგრამ კავშირი არ განწყვეტილა. ამ ეპოქაში ე.წ. სამხრეთელი ოსები უკვე ქართველებთან უშუალო მეზობლობაში იყვნენ, ვინაიდან XVII ს-ის დასაწყისიდან იწყება ოსთა ჩამოსახლება [გვასალია 1997ა:39].

ოსეთში ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგი პერიოდი დაკავშირებულია XVIII-XIX საუკუნეების მისიონერულ მოღვაწეობასთან, რომელსაც „მეტად ფორმალური ხასიათი ჰქონდა“ [ტოკარევი, 1958:267].

XVIII საუკუნის 40-იანი წლებიდან, ოსეთი რუსეთის პოლიტიკური წრეების გაძლიერებული ინტერესის საგნად იქცა და ამის შედეგად კონკრეტული ცნობები ოსთა შესახებ მრავლ-

დება. ოსთა შორის ქრისტიანობის გავრცელებისათვის სპეციალური კომისიის შექმნის იდეა ქართველებმა წამოაყენეს. „1742 წლის ნოემბერში, მოსკოვში მყოფმა ქართველმა მღვდელმთავრებმა – მოსკოვის ზნამენსკის მონასტრის წინამძღოლმა, არქიეპისკოპოსმა ნიკოლოზმა (ვახტანგ VI-ის ამალიდან) და არქიეპისკოპოსმა იოსებმა, რუსეთის იმპერატრიცას, ელისაბედ პეტრეს ასულს მოხსენება წარუდგინეს: ოსეთში შერყეული ქრისტიანობის აღსადგენად ქართველი სასულიერო პირების გაგზავნის მიზანშეწონილობის შესახებ. მათი ცნობით, ძველად ოსები მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმსარებლები იყვნენ. ამაზე მეტყველებს ოსეთში არსებული ქვის ეკლესიები წმინდა ხატებით და ქრისტიანული მარხვის შენახვის ჩვეულება“ [ისტორია 1826:72-73]. მოგვიანებით რუსეთის იმპერატორი ქმნის ე.წ. ოსეთის სასულიერო კომისიას, რომლის „ძირითადი ამოცანა იყო ქრისტიანული რელიგიის გავრცელების გზით ოსეთში რუსული პოლიტიკური ორიენტაციის განმტკიცება და მისი გადაქცევა თავისი კავკასიური პოლიტიკის დასაყრდენად“ [თოგოშვილი, ხაბალაშვილი 1989:14]. ოსეთის სასულიერო კომისია სინოდის დავალებით და ქართველი არქიმანდრიტი პახომის მეთაურობით, სამისიონერო საქმიანობას აქტიურად შეუდგა. კომისიის წევრები ქართულიდან ოსურ ენაზე, ქართული ანბანის გამოყენებით, საეკლესიო ხასიათის წიგნებს თარგმნიდნენ, ოსებს ქართულ წერა-კითხვას ასწავლიდნენ. მათი ინიციატივით, მოზდოკში ოსებისთვის სკოლა გაიხსნა, რომელიც პირველი სკოლა იყო მთელ ჩრდილო კავკასიაში. ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, მათი ასეთი აქტივობა თითქოს მიმართული იყო ოსების ქართული გავლენის ორბიტაში მოსაქცევად: „ოსეთის სასულიერო კომისიის მეთაურობისას, ქართველები დაკავებულნი იყვნენ თავიანთი პირადი საქმეებით, ვინაიდან ქართველ სამღვდელოებას სურდა რუსე-

თის მთავრობის ყურადღება დაემსახურებინა. თორემ ოსები არასოდეს არ იყვნენ განსაკუთრებით რელიგიურები და არასდროს არ ჰქონდათ განსაზღვრული სარწმუნოება არც მაშინ, არც მანამდე და არც შემდეგ“ [კოკიევი 1926:95]. აღნიშნული კომისიის ქართველი სასულიერო პირებით დაკომპლექტებას სხვა საფუძველი ჰქონდა. საქმე იმაშია, რომ 1739 წელს, რუსეთსა და თურქეთს შორის დადებული ზავით ყაზარდო ამ ორ ქვეყანას შორის ბარიერად - ნეიტრალურ ზონად გამოცხადდა. „რამდენადაც ოსეთი ნომინალურად ყაზარდოზე დამოკიდებულ ქვეყანად ითვლებოდა, ისიც ამ ნეიტრალურ ზონაში მოყვა. ასეთ პირობებში რუსეთის მთავრობა, თურქეთთან ურთიერთობის გამწვავების შიშით, თავს იკავებდა ოსეთში უშუალო საქმიანობის გაჩაღებისაგან და გადაწყვიტა ოსთა გაქრისტიანების საქმე ქართველი სამღვდელოების ხელით მოეგვარებინა“ [თოგოშვილი 1969:236]. რუსული მხარისათვის ცნობილი იყო აგრეთვე, რომ ქართველები ოსებში დიდი პოპულარობით სარგებლობდნენ. კარგად იცნობდნენ მათ წეს-ჩვეულებებს, გასაჭირს, ადგილობრივ პირობებს.

კომისიამ ქართული შემადგენლობით 1771 წლამდე იარსება, ვიდრე რუსეთ-თურქეთის ომში, რუსების გამარჯვების შემდეგ, თურქეთთან ურთიერთობის გამწვავების თავიდან აცილების ამოცანა არ მოიხსნა. შემდეგ კი - რუსეთის მთავრობამ ქართველი სასულიერო პირები რუსი სამღვდელოებით შეცვალა. „ქართული სასულიერო პირებისა და ოსეთის სასულიერო კომისიის მცდელობას უნაყოფოდ არ ჩაუვლია. მათ მიერ 1745 წლიდან 1771 წლამდე 8,199 ადამიანი მოინათლა“ [მიმოხილვა 1910:82].

ქრისტიანობის განმტკიცების დადებითი შედეგია, კავკასიის მთიელებში დამწერლობისა და საეკლესიო ხუროთმოძღვრების გავრცელება, მაგრამ რუსეთისათვის მთავარი

ქრისტიანობის გავრცელება კი არ იყო, არამედ „ისლამის დათრგუნვით, კავკასიის მთიელი მოსახლეობის საბოლოო დამორჩილება. დაპყრობილი ტერიტორიების შემომტკიცების საქმეში, სამღვდლოებას დიდი როლი უნდა ეთამაშა“ [ცერცვაძე 1996:9].

თუ XVIII საუკუნის მანძილზე ქართული ეკლესიები და მონასტრები რელიგიის დანერგვასთან ერთად, ხელს უწყობდნენ ოსეთში ნიგნიერებისა და კულტურის გავრცელებას, „XIX საუკუნის დასაწყისში ეკლესიის ამ ფუნქციების წინააღმდეგ გამოვიდა მეფისნაცვალ გენერალი ციციანოვი, რომელმაც საქარველოს კათალიკოსს კატეგორიულად დაავალა ქართველ საეკლესიო მსახურთა რაოდენობის მაქსიმალურად შემცირება და რუსეთის მეფის თვითმპყრობელობისადმი ეკლესიის სრული დამორჩილება“ [სარიშვილი 1956:48].

რუსეთის სასულიერო მთავრობის დიდი ძალისხმევით მიუხედავად, XVIII ს-ის II ნახევარსა და XIX საუკუნის I ნახევარში, ჩრდილო ოსეთში ქრისტიანობის გავრცელებას უმნიშვნელო წარმატებები ჰქონდა. „რუსი მისიონერები ამ უკანასკნელი ოცი წლის განმავლობაში, თავაურში, ქურთათში, ვალაგირსა და ნარში არწმუნებდნენ ოსებს, რომ მონათლულიყვნენ. საერთოდ, რაც აფხაზებზე ვთქვი, ეხება ოსებსაც. ე.ი. ქრისტიანული რელიგია, რომლის კვალს წარმოადგენენ ძველი ეკლესიები, დიდმარხვის შენახვა და სხვა მოუგვარებელი, ველური წყობილების გამო გაქრობილ იქნა. ისე, რომ მის მაგივრად ახალი რელიგია არ მიუღლიათ“ [გიულდენშტედტი 1964:59].

1792 წელს ოსეთის სასულიერო კომისიის მუშაობა ფაქტობრივად შეწყდა. 1815 წ. რუსეთის იმპერატორმა, ალექსანდრე I, კვლავ აღადგინა კომისიის მუშაობა და მოზღოკიდან ქ. თბილისში გადმოიტანა. იმჟამად, კომისიას სათავე-

ში ჩაუდგა ეპისკოპოსი დოსითეოს ფიცხელაური. მის დროს 11 445 ოსი მოინათლა, ხოლო 1820 წლის პირველი ივნისისათვის მონათლულთა რაოდენობამ 31 997 ადამიანს მიაღწია [ნარკვევები 1969:218]. ქრისტიანობის მიღების პირობად ეპისკოპოსი დოსითეოსი ოსებში ძალიან პოპულარულ იდეას, მებატონეთაგან განთავისუფლებას და სახაზინო გლეხების კატეგორიაში ჩარიცხვას ჰპირდებოდა. „ქართველებსაც სურდათ, რომ „ოსებად“ წოდებულიყვნენ. რატომ? იმის გამო, რომ რუსულმა ხელისუფლებამ გაქრისტიანებისათვის ჯილდო დააწესა და ეს ჯილდო ძალზე დიდი იყო. ქრისტიანობის მიღების პირობად რუსული ხელისუფლება ოსური ეროვნების (და არა სხვა) გლეხებს ბატონისაგან განთავისუფლებას და მინის მიცემას ჰპირდებოდა“ [მიტროპოლიტი 1997:20]. უეჭველია, ქართველთა გაოსების ერთ-ერთი მიზეზი, რელიგიური ფაქტორით შენიღბულ სოციალურ თავისუფლებაში უნდა ვეძიოთ. მონათლულების რიცხვი დღითიდღე იზრდებოდა, ვინაიდან თითოეული მოსანათლი 2-3 ვერცხლის მანეთს და საპერანგედ ერთ წყრთა ტილოს იღებდა. „ლატაკ ოსს, რომელსაც ხელში არასოდეს სჭერია ვერცხლის მანეთიანი და საჭიროებისამებრ, არასოდეს შემოსილა გარდა ცხოველის ტყავისა, მისთვის არაფერს წარმოადგენდა რალაც ფორმალობა შეესრულებინა და ამდენი სიმდიდრე მიეღო“ [კოკიევი 1926:95]. აღნიშნული შელავათების გამო, ხშირად ერთი და იგივე ოსები სხვა სოფლებშიც ანათლინებდნენ თავს. გარდა ამისა, მღვდელი მათ არწმუნებდა, რომ მონათვლის შემდეგ სიკვდილის არ უნდა ეშინოდეთ. ამის გამო მათ სჯერათ, რომ არც ერთ ქრისტიანს მათი მოკვლა არ შეუძლია ისე, რომ თვით არ ენამოს. ამიტომ ოსები მიდიოდნენ მღვდელთან და ძალით, შემართული დამბაჩებით მისგან მონათვლას მოითხოვდნენ [აიხვალდი 2005:238]. რწმენის ასეთი პრიმიტიულობა, ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას ვერ

დააკმაყოფილებდა. ოსებს ღმერთთან სიახლოვის შინაგანი აუცილებლობა არ ჰქონდათ. ისინი მხოლოდ სიტუაციის კარნახით მოქმედებდნენ. შედეგმაც არ დააყოვნა. „ქრისტიანობასთან დამოკიდებულებაში იგივენი დარჩნენ, როგორც მათი წინაპრები, ასი და ორასი წლის უკან იყვნენ“ [ჩურსინი 1926:46].

ამრიგად, ოსები ცვალებადი სარწმუნოების იყვნენ. ისინი სხვადასხვა რელიგიურ მოძღვრებას მისდევდნენ ისე, როგორც ახსოვდათ და როგორც სჭირდებოდათ. საბოლოოდ, ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან შედარებით ორგანული კავშირი წარმართულ სარწმუნოებასთან აღმოაჩნდათ. წარმართობა ცხადია ძლიერ განსხვავდებოდა მართლმადიდებლობისაგან, მაგრამ „ამავე დროს თავისი სიმარტივისა და უბრალოების გამო, კავკასიელი მთიელების ნაწილზე დიდი ზეგავლენა მოახდინა“ [მიტოპოლიტი 1997:19]. ბუნებრივია, ოსთა რწმენა-წარმოდგენები და კულტის მსახურება დამატებით კვლევას მოითხოვს.

დამონმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- აიხვალდი 2005 – აიხვალდი ე., საქართველოს შესახებ, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 2005.
- ანისიმოვი 1916 – Анисимов С., Кавказ, Тифлис, 1916.
- ბატონიშვილი 1973 – ბატონიშვილი ვ., აღწერა სამეფოსა საქართველოსა „ქართლის ცხოვრება“, IV, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1973.
- გვასალია 1997 – გვასალია ჯ., ქართულ-ოსური ურთიერთობის ისტორიიდან, ჟურნალი „ჯვარი ვაზისა“, 1997.
- გვასალია 1997ა – გვასალია ჯ., შიდა ქართლი და ოსური საკითხი, თბ., 1997.

- გვანცელაძე 2000 – გვანცელაძე თ., ქართველური ქრისტიანული ტერმინების აფხაზურ ენაში სესხების დროის საკითხისათვის, ჟურ. „არტანუჯი“, №10, 2000.
- გამყრელიძე 1997 – გამყრელიძე ბ., უქმნიდით ერთმანეთს ზიანს, ვითარცა მტერნი, ჟურ. „ჯვარი ვაზისა“, 1997.
- გიულდენშტედტი 1964 – გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა, ტ. II, თბ., 1964.
- გეგეშიძე, გეგეშიძე, 2002 – გეგეშიძე თ., გეგეშიძე დ., ქრისტიანობა და ქართული სინამდვილე, ჟურ. „რელიგია“, №1-2-3, 2002.
- თარხნიშვილი 1994 – თარხნიშვილი მ., წერილები, თბ., 1994.
- თოგოშვილი 1969 – თოგოშვილი გ., საქართველო-ოსეთის ურთიერთობა XV-XVIII საუკუნეებში, თბ., 1969.
- თოგოშვილი, ხაბალაშვილი 1989 – თოგოშვილი გ., ხაბალაშვილი ი., ოსეთის მოსახლეობა, ცხინვალი, 1989.
- ისტორია 1826 – История грузинской иерархии с присоединением обращения в христианство Осетии и других горских народов, М., 1826.
- კუზნეცოვი 1978 – Кузнецов В., Христианство в Алании до X в. Известия Юго-осетинского научно-исследовательского института АН ГССР, Вып. XXIII, 1978.
- კრასილნიკოვი 1991 – Красильников Ф., Кавказ и его обитатели, М., 1991.
- კალოევი 1971 – Калоев Б., Осетины, М., 1971.
- კოკიევი 1926 – Кокиев Г., очерки и истории осетин, Ч. I. Владикавказ, 1926.
- ლავროვი 1883 – Лавров Д., заметки об Осетии и осетинах, сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. III, 1883.

- მარკოვი 1887 – Марков Е., очерки Кавказа, Санкт-Петербург, 1887.
- ნარკვევები 1969 – очерки истории Юго-Осетии, т. 1., Цхинвали, 1969.
- მიტროპოლიტი 1997 – მიტროპოლიტი ანანია (ჯაფარიძე), XIX საუკუნე ქართველთა გაოსება, ჟურნ. „ჯვარი ვაზისა“. 1997.
- მიმოხილვა 1910 – обзор деятельности общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1860-1910 гг., Тифлис, 1910.
- პფაფი 1871– Пфаф Б., материалы для истории Осетии, сборник сведений о Кавказских горцах, Тифлис, вып. V, 1871.
- რაინეგსი 2002 – რაინეგსი ი., მოგზაურობა საქართველოში, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 2002.
- სარიშვილი 1956 – სარიშვილი ტ., სკოლა და სახალხო განათლება რევოლუციამდელ ოსეთში, თბ., 1956.
- საბინინი 1882 – საბინინი გ., საქართველოს სამოთხე, პეტერბურლი, 1882.
- ტოკარევი 1958 – Токарев С., Этнография народов СССР, М. 1958.
- ჩოჩიშვილი 1883 – ჩოჩიშვილი გ., სარწმუნოება ოსეთში, გაზეთი „დროება“, №82, 1883.
- ჩურსინი 1925 – Чурсин Г., Осетины этнографический очерк, Тифлис, 1925.
- ცერცვაძე 1996 – ცერცვაძე კ., ჩერქეზების გადასახლება და XIX საუკუნის ქართული პრესა, თბ., 1996.
- ჭიჭინაძე 1915 – ჭიჭინაძე გ., ოსეთი ქართული წიგნებით, ტფილისი, 1915.

The Spreading of Christianity Among the Osetians and the Fight for its Establishment

The subject of the given article is the study of spreading Christianity among the Alans by the apostles: St. Andrew and St. Simon who preached in the Caucasus. The historic meaning and the different viewpoints on the subject are evaluated in the article. Different ways of spreading Christianity among the Alans and historical preconditions of its establishment as state religion are also discussed in the article.

The cardinal subjects of the study are: the political and cultural influences of Byzantine and Georgia on the Alan-Osetians, the establishment of Georgian Christian culture in the epoch of St. king Tamar, the weakening of Christianity in the following period, the intrusion of Islam, the political background of religious orientation and changes of religion.

The issues of founding the special Commission of Spreading Christianity Among the Osetians, the contribution of Georgians in this missionary activity and generally the positive results of spreading Christianity among the Osetians are analyzed. The article deals with the problem of receiving social independence, that meant liberation from serfdom only for ethnical Osetians, veiled by Christian factor. More organic relations of the Osetians as well as the other Caucasian highlanders with paganism than with Christianity is also given in the article.

ოსტა მითოლოგიური და რელიგიური წარმოდგენები

ოსტა ეთნოისტორიული საკითხებით სამეცნიერო თუ ფართო საზოგადოების დაინტერესებას, დიდი ხნის ისტორია აქვს. მრავალწლიანი კვლევის შედეგად გარკვეული დებულებები შემუშავდა, რომელსაც ხშირად პოლიტიკურად მოტივირებული სამეცნიერო თეორიები ასაზრდოებენ. სწავლულები განსაკუთრებით გაიტაცა ოსტა ეთნოგენეზისა და ეთნიკური ისტორიის პრობლემებმა. "Ни одному из горских народов Кавказа не посчастливилось стать объектом научного исследования в такой степени как это пришлось на долю осов (осетин)" (მელიქსეთ-ბეკოვი 1925: 252).

დადასტურებულია, რომ კავკასიაში მოსულ ალანებს ადგილობრივი კავკასიელები შეერივნენ. ბუნებრივია, ადგილობრივმა ელემენტმა მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ოსტა ეთნიკური კულტურის ჩამოყალიბებაში. სტეპების მკვიდრი ოსების გაკავკასიელების საქმეში, რა თქმა უნდა, ფრიად მნიშვნელოვანი იყო ადგილობრივი ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო (იხ. თოფჩიშვილი რ., გეოგრაფიული გარემო და კავკასიელთა ეთნიკური კულტურა, თბ., 2018). მთის ლანდშაფტმა ალან-ოსები უფრო კავკასიელები გახადა, დაუახლოვა ადგილობრივ კავკასიელთა ეთნოსებს. განსაკუთრებით მხედველობაში გვაქვს სამეურნეო ყოფა და მატერიალური კულტურა, თუმცა ერთობის ელემენტები სულიერი კულტურის სფეროშიც ბევრი გაჩნდა.

ოსტა წინაპარი მომთაბარე ალანების თავდაპირველი განსახლების არეალი და ჩრდილოეთ კავკასიაში საბოლოო ადაპტაცია და კულტურულ-ყოფითი ტრანსფორმაციის რთული პროცესი ასე გამოიყურება: „ალანების ისტორიაში ერთგვარი ტეხილი იყო IV საუკუნის 70-იანი წლები, როდესაც მათ სამომთაბარეო არეალს ჰუნები შემოესივნენ. ჰუნებმა ალანები აამოძრავეს... ჰუნების შემოსევის შემდეგ, ალანები

არა მარტო ჩრდილოეთ კავკასიის დაბლობში, არამედ ჰუნების ნაწილთან - სავიარებთან ერთად ჩრდილოეთ კავკასიის მთაში, იალბუზის მიდამოებშიც სახლდებიან. აქ ალანებს (ოსებს) უშუალოდ ქართველი მთიელები - სვანები და აფხაზები ესაზღვრებიან. ალან-ოსების ძირითადი ნაწილის კავკასიის მთიან ხეობებში შემოსახლება XIV-XV საუკუნეებში განხორციელდა (აქ დიგორელები არ იგულისხმებიან. ისინი VI - VII საუკუნეებში მთაში შემოსული ალანების შთამომავლები არიან). ამის შემდეგ ბარის მკვიდრნი „სტეპნიაკი“ ალან-ოსები მთიელებად იქცნენ; აითვისეს ადგილობრივ მთიელთა - კავკასიელთა ტერიტორია, შეერივნენ მოსახლეობას (კავკასიელებს), ნაწილობრივ მონღოლური მოდგმის ნოღაელებს, რის შემდეგაც, ფაქტობრივად ახალი ეთნოსი ჩამოყალიბდა“ (თოფჩიშვილი 2008: 50-52). ამდენად, ოსი ენობრივი მონაცემებით თუმცა ირანელია, მაგრამ კულტურულ-ყოფითი პარამეტრებით და ანთროპოლოგიურ-მენტალური მოდელით - ტიპიური კავკასიელი (ითონიშვილი 2007:80).

სოციალური ინსტიტუტები, როგორცაა სამართალწარმოება, ურთიერთდახმარება, სტუმართმოყვარეობა, უფროსის კულტი, მესისხლეობა და სხვა ნორმები, აგრეთვე ტრადიციული ოსური ჩასაცმელი, მუსიკალური საშემსრულებლო ხელოვნება, განსახლების სტრუქტურა და სამშენებლო ტექნიკა, საკვები და სხვა მახასიათებლები, ბევრ საერთოს პოულობს კავკასიელი ხალხების მატერიალური და სულიერი კულტურის იმავე ელემენტებთან, რაც უყოყმანოდ გვიბიძგებს დავეთანხმოთ ნ. მარის შეხედულებას, რომ არცერთი ეთნოგენეტიკური თეორია რომელიც ეხება ოსებს, არ შეიძლება ჩაითვალოს სრულად და დამთავრებულად, თუ არ გაითვალისწინეს კავკასიური წვლილი (აბაევი 1949: 75). კავკასიაში მცხოვრებ მთის ხალხებს შორის, ოსებმა თავიანთი არსებობის მანძილზე უდავოდ გამორჩეული მძიმე ისტო-

რიული გზა გაიარეს, მაგრამ ჩრდილო კავკასიის ძველთაძველ მობინადრეებად და მით უფრო კავკასიის აბორიგენებად მათი წარმოდგენა არ იქნება მართებული.

საბოლოოდ მაინც რას აერთიანებს უნიკალური მახასიათებელი „კავკასიელი“ ან „კავკასიელობა“? იგი ერთ გეოგრაფიულ არეალში თანაცხოვრებით არ ამოიწურება და გულ-ისხმობს მსგავსი იდეალების, ტრადიციების და ზნეობრივი მრწამსის არსებობას, მაგრამ „რას შეიძლება ეწოდოს კავკასიური? რა ღირებულებათა სისტემის გაზიარება ნიშნავს კავკასიელობას? როდის შეიძლება ჩათვალო თავი კავკასიელად? დღესასწაულების მოწყობისას? ხალხმრავალი ნადიმების დროს? თავისუფლების მოყვარეობისათვის? ვაჟკაცობისათვის? ჭირსა და ლხინში ერთად ყოფნისათვის?“... (სინარულიძე 2006: 3). შეკითხვების რაოდენობა შეიძლება გავზარდოთ, მაგრამ ერთმნიშვნელოვანი პასუხის მოძებნა გაცილებით რთულია. შეიძლება ითქვას მხოლოდ ის, რომ მიუხედავად კულტურის განვითარების პროცესში ადამიანთა ურთიერთდამოკიდებულების და ზნე-ჩვეულებების ცვალებადობისა, კავკასიელობა ნიშნავს ღირებულებათა იმ მყარი სისტემის გაზიარებას, რომელიც გადაფასებას არ ექვემდებარება.

საკითხის უკეთ გასააზრებლად ფოლკლორული და მხატვრული სიტყვიერების მასალებს დავესესხებით, რომლებიც უტყუარ ფსიქოლოგიურ სიმართლეს შეიცავენ. ასე, მაგალითად: „ოსო გუდუნით ნაზარდო /შე იმერელო - ლომითა /საწყალო არაგვის კაცო /გაუმაძღარო ომითა“ (ქართველ... 1958: 111). ლექსში ქართველებისა და ოსების ერთ სიბრტყეზე დაყენება, ერთიანი კავკასიის ღრმა კულტურულ-ისტორიულ კავშირზე მიანიშნებს, ისევე როგორც ოსი უხუცესის ლოცვა-ვედრების ფორმულა: „გურჯისტანის ბრწყინვალე ეკლესიებო, კარგი თვალით გადმოგვხედეთო“ (ჩოჩიშვილი 1883:2).

საჭიროება მოითხოვს, გავიხსენოთ კ. ხეთაგუროვის უწინარეს დროში მოღვაწე, ოსური მხატვრული სიტყვიერების თავწყარო თ. მამსუროვი. მან 1860-იანი წლების კავკასიის ხალხთა საერთო საგადასახლებო მოძრაობის საზოგადოებრივი ტრაგედია შემდეგნაირად გამოთქვა: „თურქის გულზე არ გაცვალო, /შენი გული მთიელისა, /გნამდეს ძარღვში გიჩქეფს სისხლი /ნაღდი კავკასიელისა“ (მამსუროვი 2007:34).

კავკასიელი მთიელებისათვის დამახასიათებელი თავისუფლებისმოყვარეობა, მეომრული სულისკვეთება, პატივმოყვარეობა, ურთიერთგატანა, პირიანობა არც ოსებს აკლდათ. არ ვიცი, როგორ შესრულდა, 1796 წელს სოფ. ვანათში მცხოვრები ქართველებისა და ოსების მიერ დადებული ფიცი, მაგრამ საყოველთაოდ ცნობილია, რომ აღთქმა თუ დაფიცება კავკასიაში წმინდა, გაუტეხელი იყო. ჩვეულებით სამართალწარმოებაში გამოყენებული აღნიშნული ფიცის ტექსტი, დღესაც გვაოცებს თავისი ლაკონურობით, ურთიერთნდობით და ერთობლივი პასუხისმგებლობით. კერძოდ, „თუ ერთმანეთს ვუმტყუნოთ და დავაკლდეთ ღვთისაც შემცოდე ვიყნეთ, ბატონისაც და ერთმანეთისაც და ჯარიმაც ოთხი თუმანი ბატონს მივართვათ, ერთი თუმანი მოურავს, ერთი კარგი ხარი სოფელს დაუკლათ, მოვაგლეთ ვინმეს სულ ერთობლივ ვისისხლოთ. რაც საქმე მოგვიხდეს, ავი თუ კარგი, ერთი ერთმანეთს არ ვუმტყუნოთ“ (საბანაძე 1998: 2). ამრიგად, ღალატს და გაუტანლობას ღვთის, ბატონის (ხელისუფლების), მოყვასის (თანასოფლელების) წინაშე ჩადენილ დანაშაულად თვლიდნენ და დადგენილი ჯარიმით ცდილობდნენ გამოესყიდათ.

მართალია, დაფიცების მრავალი ფორმა დასტურდება, მაგრამ განსაკუთრებით საგულისხმოა XIX საუკუნეშიც კი „ნიხასზე ბრალდებული ოსის გამოჩენა მხარზე კატით ან ძალ-

ლით, რომელსაც სწამდა თუ სიცრუეზე ისულმერთებდა, საიქიოში ეს ცხოველები მოსვენებას არ მისცემდნენ“ (მარკოვი 1887:189).

მიუტევებელი დანაშაულის შემთხვევაში (მაგალითად: მნიშვნელოვანი საიდუმლოს გამმჟღავნებელი, გვარის გვარზე წამკიდებელი და სხვ.), დამნაშავეს მისივე გვარი ასამართლებდა და ასეთს უხუცესთა საბჭო ძალად გამოაცხადებდა. ბრალდებულს ხელებს შეუკრავდნენ და კლდიდან გადააგდებდნენ. ამგვარად ეპყრობოდნენ დაუძღურებულ ძაღლებსაც (მეგრელიძე 1984:273). ძაღლსაგდები (ოს.: „ქუფ აფ ფარან“) ამ სახელწოდების მთები ე. წ. სამხრეთ ოსეთშიც გვხვდება. ე.ი. ბრალის დამტკიცების შემთხვევაში მას ჩამოართმევდნენ ადამიანის სახელის ტარების უფლებას და სახალხოდ ძალად გამოაცხადებდნენ, "Затем его присутствии родичей и земляков сбрасывали с "собочьей скалы в пропасть" (გზამკველი 1947:74).

მძიმე ბრალდების შემთხვევაში (მაგალითად, უკანონო სქესობრივი კავშირი), ფიცის განსაკუთრებული ფორმა გვხვდება, რომელსაც მედიატორები დამნაშავეს დაუდგენდნენ. მას ქურთათის ხეობის სოფელ ძივგისის წმინდა გიორგის სახელობის ტაძარში არა მარტო ჯვარზე და სახარებაზე დაფიცებას დაუნესებდნენ, არამედ ბრალდებულს ამოაღებინებდნენ ქარქაშიდან ხანჯალს და ეკლესიის კარებთან დაადებინებდნენ. თუ ბრალდებული უშიშრად მივიდოდა და ხანჯალს წამოიღებდა, მაშინ იგი თავის უდანაშაულობას დაამტკიცებდა, თუ ამის გაკეთებას ვერ შეძლებდა, მაშინ მედიატორები შესაბამის სასჯელს დაუდგენდნენ (ვლადიკავკაზიდან 1890:12). საქმე იმაშია, რომ ოსებს ჯვარ-სახარებაზე დაფიცება იმდენად არ ეძნელებოდათ, რამდენადაც გარკვეული მიზნით ტაძარში დადებული საკუთარი ხანჯლის წამოღება, ვინაიდან უდანაშაულობა ქმედითი ღონისძიებით უნდა დაედასტურებინათ. ხანჯალზე დაფიცებას პირდაპირი

კავშირი უნდა ქონდეს ალანთა რწმენა-წარმოდგენებთან – ამიანე მარცელინის მიხედვით, ალანების სალოცავი იყო მიწაში ჩარჭობილი მახვილი (თოფჩიშვილი 2008:19).

ოსებში დამოწმებული ჩვეულებები, კერძოდ, კაცის მკვლელი სალოცავში თუ შეასწრებდა, შეეძლო მოკლულის ნათესავებისაგან თავის დახსნა, მტერზე გალაშქრის წინ ერთმანეთთან ფიცით შეკვრა, რომ ერთმანეთისთვის არ ელაღატათ, ფიცის განსამტკიცებლად ხის ჯოხზე ამონაჭდეების გაკეთება, კერასთან ან საფლავზე დაფიცება, საერთოდ დამახასიათებელი იყო კავკასიის მთის ხალხისათვის, გარდა ამისა, გ. კოკიევის თქმით, "Осетин клялся огнем, серебром, и наконец, лошадыю. Все эти клятвы, в которых до наших дней сохранились культовые и тотемистические пережитки древнейших верований осетин, были одинаково сильны среди осетин, они считались священными и нерушимыми (კოკიევი 1989:60).

ოსთა რელიგიური წარმოდგენებისათვის უცხო არ არის კავკასიური სამყაროს გავლენა. კავკასიაზე არსებულ ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში ასახულია მრავალი მინიშნება ოსური კულტების, წეს-ჩვეულებების, დღესასწაულების, დღეობების მსგავსებაზე კავკასიის და განსაკუთრებით დასავლეთ კავკასიის (ჩერქეზები, აბაზები, აფხაზები), აგრეთვე ქართველი მთიელების (სვანები, რაჭველები, მოხევეები, ფშავ-ხევსურები), შესაბამის წარმოდგენებსა და სათანადო რიტუალებზე. ოსურ ენასა და ფოლკლორში კავკასიური სუბსტრატის ნაკვალევი შეისწავლა ვ. აბაევმა, რომელიც ზემოაღნიშნულის შესახებ წერდა: это близость бывает не только типологический, но и материальной, т. е. совпадают имена божеств, обрядов, праздников" (აბაევი 1960:15).

კავკასიის სხვა ხალხების მსგავსად, ხეთა თაყვანისცემა ფართოდ იყო გავრცელებული ოსებში. ისინი ღვთის სახლის მახლობლად ან ნაკურთხი მიწის ტყიდან ან „ჯვარის ტყიდან“ (იგივე „ხატის ტყე“), ვერ გაბედავდნენ ტოტის ან ხის მოჭრას,

ვინაიდან სწამდათ, რომ მფარველი სული მათ ამის გამო დაავადებდა ან განგმირავდა. ამისთანა ადგილებიდან ხმელი ფიჩხიც კი არავის გაჰქონდა. მდინარე არაგვის სათავესთან არსებულ „წმიდა ტყის“ მახლობლად მცხოვრები ოსები ამბობდნენ: "если пропадѣт рошца, пропадѣм и мы с нею" (ვეიდენბაუმი 1888:25). ხეთა თაყვანისცემისას მათ სახეობებს მნიშვნელობა არ ჰქონდა, რადგან მუხნარი, არყნარი, კოპიტნარი, ცაცხვნარი, და სხვა თანაბარი თაყვანისცემით სარგებლობდა. „თუ რომელიმე ოსი ამ ხის ქვეშ გაივლიდა, ქუდი უნდა მოეხადა, პირჯვარი გადაენერა“ (ჩოჩიშვილი 1883ა:2). შეიძლება ითქვას, რომ თაყვანისცემის რალაც ნიუანსებმა ჩვენამდე მოაღწია. ასე, მაგალითად, ლიახვის მარცხენა მხარეზე, სოფელ დისევში, წინათ მდგარა „ბედნიერის დიდი მუხა“, რომელიც მოუჭრიათ. მის ნაცვლად აურჩევიათ იქვე მახლობლად მდგარი ნორჩი მუხა, ვისაც სოფელში „ბედნიერი“ (ანუ „ბატონები“ - ი.კ.) შეეყრებოდა, სანირ-სანთლით მიდიოდა მუხასთან და ევედრებოდა მას „ბედნიერისაგან“ ე.ი. ავადმყოფობისაგან განკურნებას. ამ მუხასთან მკათათვეში მკის საღმრთოსაც იხდიდნენ. გვარის უფროსი მოვიდოდა მუხასთან და იქ თავის საგვარეულოს დაამწყალობებდა. ამის შემდეგ კი - სამკალში გასვლა ყველასათვის ნებადართული იყო (მაკალათია 1971:65). ქართველ მთიელთა (სვანთა) მენტალობის მკვლევარი აღნიშნავს, რომ „სვანეთში საეკლესიო ტყეები დღემდე დაცულია ცხუმის თემში (ლაბსყალდის მთავარანგელოზი), ჩუბხევეში (ხაიშის მთავარანგელოზი), კალას თემში (წმ. კვირიკეს ეკლესიის ტყე) და ა. შ. (გუჯეჯიანი 2008:81).

არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა ცეცხლის კულტს, რომელსაც ოსები „მზის შვილს“ ამ „მზის ამხანაგს“ უწოდებდნენ. ცეცხლთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული კერიის და მისი ჯაჭვის კულტი. საოჯახო ყოფაში კერას სასი-

ცოცხლო მნიშვნელობა ჰქონდა. ოჯახის გაყრისას, მშობლების სახლი და კერა ოჯახის უფროსი წევრის მფლობელობაში გადადიოდა, ხოლო განაყოფ წევრებს ოჯახიდან (კერიიდან) ცეცხლი მიჰქონდათ თავიანთ ახალ სახლში კერაზე დასანთებად. კერიის ცეცხლი ოჯახის კეთილდღეობის სიმბოლოს წარმოადგენდა, ამიტომ ძველად ცეცხლის გაცემა უცხო ოჯახისთვის საზიანოდ ითვლებოდა.

ჩეჩნეთსა და ინგუშეთში კერასთან რაც იყო დაკავშირებული (ცეცხლი, ნაცარი, ჯაჭვი, ქვაბი), ყველაფერი ნმინდად ითვლებოდა და დიდ პატივს სცემდნენ. „ჭამის წინ, საკვების ნაწილს კეთილდღეობის ლოცვით ცეცხლში ისროდნენ. ყოველ საღამოს დიასახლისი რკინის ნიჩბით მოხვეტავდა ნაკვერჩხალს და ნაცარს დააყრიდა, რომ დილაზე შენახულიყო. თან ლოცულობდა, ღმერთო, არასდროს არ ჩააქრო ცეცხლიო“ (სიხარულიძე 2006:83). კერაზე ცეცხლი ჩაგიქრესო, ქართველთათვის ყველაზე მძიმე წყევლად ითვლებოდა, ვინაიდან ფუძის მოშლას, ოჯახის ამონყვეტას ნიშნავდა. ოსებში კერის ჯაჭვის მოპარვა ან გადაგდება მთელი საგვარეულოს უდიდეს შეურაცხყოფად ითვლებოდა და მოსისხლეობას იწვევდა.

ცეცხლის მაგიური ძალა დამარხვის რიტუალშიც ვლინდება, „მიცვალებულის დამარხვისთანავე ოსები საფლავზე აალებდნენ თოფის წამალს — დენტს, რომ ავსულები განედევნათ. თითქოს ცეცხლი მათ აშინებდათ, ხოლო დენტის სუნი გაქცევისკენ უბიძგებდათ“ (ჩურსინი 1925:67-68). იგივე დატვირთვა ჰქონდა ზოგიერთ დღესასწაულზე დანთებულ კოცონს (ახალი წელი, „რურუგანან“ და სხვა), რომელსაც არანმინდა სულების დასაფრთხობად გადაახტებოდნენ ხოლმე (შდრ.: ჭიაკოკონობა). ცეცხლის თაყვანისცემა, როგორც მწყალობელის და მრისხანე ძალის წინაშე, გადატანილ იქნა კერაზე. კერა, ამავე დროს, მრავალი საწესჩვეულებო რიტუალის

შესრულების ადგილი გახდა. იგი აწესრიგებდა საცხოვრებლის შიდა სივრცეს (საუფროსო სავარძელი, სადიაცო, და სამამაკაცო მხარეები), პატარძალი კერასთან მიახლოებით ეზიარებოდა სახლის მფარველ ღვთაებას და მის მსახურთა რიგში დგებოდა და მისთანა).

რკინის კულტმა, ოსურ მითოლოგიაში და ნართულ ეპოსში წარმოქმნა მჭედლობის ღვთაება „ქურდალაგონი“, რომელიც ოსებს, ალანების ქრისტიანობამდელი რელიგიიდან დაუმკვიდრდათ. „ქურდალაგონი“ ზეციური მჭედელია, რომელიც ნართების გმირთათვის იარაღს სჭედავს და სპილენძის ჩაფხუტით უვნებელყოფს მათ თავის ქალას. „ოსი ხალხის გარდა, ნართების ეპოსი დარჩენილია კავკასიის სხვა ხალხებშიც: ჩერქეზებში, ჩეჩნებში, ადიღეელებში... მაგრამ სხვებს ისე მდიდრად და სრულყოფილად არ შემორჩენიათ იგი როგორც ოსებს“ (ნართები 1947:7).

რკინის ნივთები, კერძოდ; ხანჯალი, ხმალი, დანა, მატყლის საჩეჩი და რკინის საგნების ნატეხები, უწმინდური სულებისაგან თავდაცვის საშუალებას წარმოადგენდა. ქორნილის, ძეობის, ახალწლის და სხვა მნიშვნელოვან დღეებში, ოსები მათ ზემოაღნიშნული მიზნით მიმართავდნენ, მაგალითად, „ახალწლის ღამეს, სახლის გარშემო მიწას ხმლით სამჯერ შემოხაზავდნენ, რომ სახლში ავსულს არ შემოეღწია“ (კავკასიის... 1960:333).

ბევრი ხალხის ყოფაში შესასვლელებს, კარებს, ჭიშკრებს უდიდესი ყურადღება ექცეოდა, რაც დამცავი (აპოტროფული) საშუალებებით აღჭურვაში გამოიხატებოდა. მაგალითად, საქართველოში ნაღს ბედნიერებას მიაწერდნენ და სახლის კარზე მიაჭედებდნენ. ოსებში ამავე მიზანს ემსახურებოდა ცხენის თავის ქალა. ოსების დასახლებაში თვალშისაცემი იყო ცხენის თავის ჩონჩხები, რომლებიც სახლში მყოფთ თითქოს მაგნე ძალების ზემოქმედებისაგან იცავდა. ცხენის კულტს

ტოტემურ წარმოდგენებამდე მივყავართ, ხოლო ადამიანისა და ცხოველის (ან ფრინველების) ნათესაობის რწმენის ყოველნაირი გამოძახილი განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს, ვინაიდან შედარებით ნაკლები კვალი დატოვებს თანამედროვე კავკასიის ხალხებში.

ოსების ტოტემური რწმენის ნაშთები ჩანს დათვთან, მგელთან, ძაღლთან, ირემთან და სხვა ცხოველებთან დამოკიდებულებაში. ხალხური რწმენით, თითქოს დათვი ოდესღაც ქალი უნდა ყოფილიყო. გარკვეული ცუდი საქმის ჩადენის გამო, ღმერთმა იგი დათვად გადააქცია. აფხაზეთშიც მთავარი ტოტემი დათვი იყო და ოსების მსგავსად მათ მიაჩნდათ, რომ ადამიანი დათვისგან წარმოიშვა. აქედან გამომდინარე, დათვისა და ადამიანის მსგავსებას ბევრ რამეში ხედავდნენ. დათვის ბრჭყალებს, კბილებს, თავის ქალას ოსები ავგაროზად და თილისმად იყენებდნენ.

დათვის მსგავსად, ძველი ტოტემური ცხოველია მგელი, რომელიც მაგიურ ძალას ფლობდა. ალანები ტყავში ჩაკერილ მგლის კბილებს ბავშვის აკვანთან ჰკიდებდნენ ან მას ყელზე ჩამოჰკიდებდნენ. ავადმყოფს მგლის ტყავს აცმევდნენ და ა.შ. დროთა განმავლობაში ოსების რელიგიურ პანთეონში ჩნდება მგლების მეთაური თუთირ-ტუტირ, რომელიც ცდილობდა ხალხის საქონლის განადგურებას. „ამიტომ ყოველ შემოდგომაზე თუთირს თხას წირავდნენ და მის სახელზე მარხვას ინახავდნენ“ (მარკოვი 1887:186). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დიდმარხვის პირველ შაბათს უქმობდნენ, ვინაიდან არქაული რწმენით, „უქმეს გამტეხის საქონელს მგელი დააზიანებდა. ამ ჩვეულებას „მგელთუქმეს“ უწოდებდნენ“ (ქართული... 1975:13). თუთირს წმინდა თეოდორე ტირონის სახელს უკავშირებენ. მისი შედარება შეიძლება ქართულ „თევდორობასთან“, ვინაიდან ქართლში წმიდა თევდორეს საქონლის გამრავლებას ევედრებოდნენ. როგორც ირკვევა,

თუთირი მრავალფუნქციური ღვთაებაა. „ჩენები, ინგუშები, ყარაჩაელები, ბალყარები მას ნადირთპატრონად, მგლების მბრძანებლად მიიჩნევდნენ“ (კავკასიის... 2008:1084).

კავკასიის ხალხებში ძალის კულტის ფართო გავრცელებაზე მიანიშნებს ის, რომ აფხაზებმა მისი სპეციალური ღვთაება შექმნეს - „ალშენდრ“ (აფხ. ალა - „ძალი“). „დღესაც, როდესაც ძალს წყევლიან, ეუბნებიან ალშენდრმა წაგილოსო“ (ზუხბა 1988:167). ოსების ნართულ ეპოსში, ნართებისათვის ძალი და ცხენი ყველაზე საყვარელი და ახლობელი ცხოველები იყვნენ. ამ სიახლოვეზე მეტყველებს ის, რომ ნართები ძალის სახით გარდაიქმნებოდნენ. ხოლო ცხენის პატივისცემა, მიცვალებულისადმი ცხენის მიძღვნაში, დოლის გამართვაში, საფლავის ქვაზე და საკულტო ნაგებობაზე მისი ფიგურის გამოსახვაში დადასტურდა.

კავკასიის მთის სალოცავებში ირმის და ჯიხვის რქები უჩვეულო სანახაობას არ წარმოადგენდა, რაც იმით აიხსნება, რომ საუკუნეების მანძილზე ხალხმა დაივიწყა თავის ტოტემთან - ირემთან კავშირი, მაგრამ კულტი შეინარჩუნა. ის თანდათან გადაიქცა მეტად პოპულარულ სამსხვერპლო ცხოველად. ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ ძველ ოსურ სალოცავებში (მაგალითად, „რექომში“) ირმის თავებისა და რქების სიმრავლე. ასე იყო აფხაზეთშიც. „როდესაც რუსის ჯარმა პირველად დაიკავა ზღვისპირა ადგილები, ბიჭვინთის ტადარი ცხოველების რქებით და სხვა შესანიშნავით იყო მოფენილი“ (უვაროვა 1891:125). წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსს (ქიქოძეს) სვანეთში მოგზაურობისას, თვალში მოხვდა ჯიხვის რქები, როგორც სალოცავის შიგნით, ასევე გარეთ - ეზოში (გაბრიელ ეპისკოპოსი 1867:28).

ოსურ ფოლკლორში ირმის ჯოგების მფარველია აფსატი-ავსატი. იგი ზოგჯერ ყველანაირი ნადირის ღვთაებაა. მას შეუძლია წყალობით აავსოს მონადირე ან სულაც დაღუპოს

იგი. აფსატი ნადირთპატრონია ყარაჩაელების, ბალყარელების წარმართულ პანთეონში. „მას ყველა ხეობაში არვე ჰყავს, რქადაგრეხილი ჯიხვები და ციკნები - ნაპატიები“ (კავკასიის... 2008:1076).

აღბათ, საკმარისია მსჯელობა საკულტო ცხოველებზე, ვინაიდან ყველაზე უკეთ ჩრდილოკავკასიის მოსახლეობის საწესო ქმედებების მსგავსება ავადმყოფობის მფარველი ღვთაებების მომადლიერებაში ვლინდება. იმ განსხვავებით, რომ საქართველოში ამ რიტუალებსა და მითოსურ სახეებზე გარკვეული გავლენა ქრისტიანობამ იქონია. ასევე ჩრდილოეთ კავკასიის მაჰმადიანი მოსახლეობის წეს-ჩვეულებებშიც ისლამის ელემენტები შევიდა, მაგრამ რიტუალების სტრუქტურა მაინც ძველ წარმართობის დროინდელ სახეს ინარჩუნებდა (სიხარულიძე 2006:67).

საბოლოოდ, ოსთა რელიგიურ წარმოდგენებში აისახა არა მარტო მათი შინაგანი ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი ტიხილები, არამედ „იმ ხალხთა და ქვეყანათა რელიგიების გავლენაც, რომელთაც თავისი ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე ჰქონდათ კავშირი“ (თოგოშვილი 1977:37). კავკასიურ გარემოში მოხვედრილი ოსები არამარტო ეგუებიან იმ ზოგადკავკასიურ კულტურულ მონაპოვარს, არამედ იგუებენ და თავისებური ელემენტებით ამდიდრებენ. ამას თვალსაჩინოდ ამხელენ ზემოთ განხილული მითო-რელიგიური წარმოდგენები. ხოლო მატერიალური კულტურის ფორმების გარკვეული ერთობა და ტრადიციული სიმყარე (როგორცაა საზოგადოებრივი წყობა, საცხოვრებლის ტიპები და ფორმები, შრომა-საქმიანობის იარაღები, მორთულობა-მოკაზმულობა მომავალი კვლევის საქმეა.

დამონმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- აბაევი 1949 - Абаев В., осетинский язык и фольклор, М., Л., I, 1949.
- აბაევი 1960 - Абаев В., дохристианская религия Алан, М., 1960.
- გაბრიელ ეპისკოპოსი (ქიქოქე) 1867 - Габриел Епископ, Православие на кавказе, из записок преосвященного Гавриила Епископа Имеретинского, из журн. Православское обозрение, М., 1867.
- გზამკვლევები 1974 - Путеводитель государственный музей Юго осетии, Цхинвали, 1974.
- გუჯეჯიანი 2008 - გუჯეჯიანი რ., ქართველ მთიელთა მენტალობის ისტორიიდან, თბ., 2008.
- ვლადიკავკაზიდან, ვლადიკავკაზიდან, ჟურნ. „მწყემსი“, №14, 1890.
- ვეიდენბაუმი 1888 - Веиденбаум Е., путеводитель по Кавказу, Тиф., 1888.
- ზუხბა 1988 - ზუხბა ს., აფხაზური ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1988.
- თოგოშვილი 1977 - თოგოშვილი გ., ვახუშტი ბაგრატიონი ოსეთისა და ოსების შესახებ, თბ., 1977.
- თოფჩიშვილი 2008 - თოფჩიშვილი რ., ოსთა წინაპარი ალანების თავდაპირველი განსახლების არეალი, თბ., 2008.
- ითონიშვილი 2007 - ითონიშვილი ვახტ., კავკასია და კავკასიელები, თბ., 2007.
- კავკასიის 1960 - Народы Кавказа I, М., 1960.
- კავკასიის 2008 - კავკასიის ხალხთა ფოლკლორი, თბ., 2008.
- კოკიევი 1989 - Кокиев Г., нормы осетинского морали, в кн. Проблемы этнографии осетин, Орджоникидзе, 1989.
- მელიქსეთ-ბეკოვი 1925 - Меликсед-беков А., к археологии и этнологии Туальской Осии, в кн. материалы по изучению Грузии, Юго-Осетия, Вып I, Тб., 1925.
- მაკალათია 1971 - მაკალათია ს., ლიახვის ხეობა, თბ., 1971.

- მარკოვი 1887 - Марков З., очерки Кавказа, СП-Б, 1887.
- მამსუროვი 2007 - მამსუროვი თ., ოსური სიმღერები, თბ., 2007.
- მეგრელიძე 1984 - მეგრელიძე ი., სიძველეები ლიახვის ხეობაში, თბ., 1984.
- ნართები 1947 - ნართები, ოსური ხალხური ეპოსი, თარგმნა ოსურიდან გ. ლეონიძის, კ. გორგაძის და ს. ფაშალიშვილის მიერ, სტალინირი, 1947.
- საბანაძე 1998 - საბანაძე ვ. , ურთიერთგაგებით, გაზ., „ცხინვალი“, 1998, №52.
- სიხარულიძე 2006 - სიხარულიძე ქ., კავკასიური მითოლოგია, თბ., 2006.
- უვაროვი 1891 - Путевые заметки Графини Уваровой, Кавказ, Абхазия, Аджария, Шавшетия, II, М., 1891.
- ქართველ... 1958 - ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1958.
- ქართული 1975 - ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი, თბ., 1975.
- ჩოჩიშვილი 1883 - ჩოჩიშვილი გ., დღესასწაულები ოსეთში, გაზ. „დროება“, 1883, №258.
- ჩოჩიშვილი 1883-ა - ჩოჩიშვილი გ., სარწმუნოება ოსეთში, გაზ. „დროება“, 1883, №82.
- ჩურსინი 1925 - Чурсин Г., Осетины, Тиф., 1925.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОСЕТИН

Осетинская этническая культура сформировалась в результате слияния местной кавказской и пришлой ираноязычной аланской культур. Хотя в алано-осетинской этнической истории победил иранский язык, но в этнической культуре осетин победа оказалась не на стороне аланского этнического единства. В современных осетинских традициях и обычаях прослеживается как аланское, так и кавказское начало. Аланское и кавказское начала отчетливо видны в осетинской мифологии и представлениях. Поклонение солнцу, огню предки осетин, очевидно, принесли на Кавказ из Средней Азии. То же самое можно сказать и о ритуале воспламенения ружейного пороха на могиле с целью изгнания злых духов. В этом обряде порох, вероятно, заменил другое воспламеняющееся вещество.

Среди привнесенных на Кавказ алано-Осетинских традиций, следует отметить обряд клятвоприношения на мече. Известно, что моленной кочевниковалтанов являлся воткнутый в землю меч. От местного кавказского населения аланы переняли поклонение некоторым животным - медведю, волку, собаке. Принесение в святилище, оленьих и турьих рогов тоже можно рассматривать в этом контексте, с этой точки зрения заслуживает интереса обычай прихода виновного на нихас (сельское, общинное собрание) с кошкой или собакой.

От кавказцев же осетины переняли, видимо, и обычай почитания деревьев.

ოსტა ტრადიციული ყოფისა და კულტურის ზოგიერთი თავისებურება

ეთნოსის მენტალიტეტი, განვითარების დონე, საყოფაცხოვრებო კულტურა მეტ-ნაკლები სიმწვავით იდგა ყოველ ეპოქაში, ყველა ერის წინაშე, როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრების თანამდევი მარადაქტუალური პრობლემა, მაგრამ ჩვენთვის, ეთნოკონფლიქტების ზონაში მოხვედრილი ქვეყნისათვის, ამ მიმართულებით მუშაობის გაძლიერება ისტორიულმა აუცილებლობამ განაპირობა.

ცნობილია, რომ ოსები ინდოევროპული ხალხების ირანულ ჯგუფს მიეკუთვნებიან, რომლებმაც მკვეთრი კულტურულ-ყოფითი ტრანსფორმაცია კავკასიაში მოსვლის და დამხვედურებთან ასიმილაციის საფუძველზე განიცადეს. 1989 წლის მონაცემებით, მათი საერთო რაოდენობა 589 ათასს შეადგენდა, რომელთა დიდი უმრავლესობა ჩრდილოეთ ოსეთში ცხოვრობდა. ისინი გაფანტულნი არიან აგრეთვე რუსეთის ფედერაციასა და სხვა პოსტსაბჭოურ ქვეყნებში. ზოგიერთი ცნობით, ოქტომბრის რევოლუციამდე, ამერიკის შეერთებულ შტატებში, ჩრდილოეთ ოსეთიდან მიგრირებული 15 ათასზე მეტი ოსი ითვლებოდა [14, 18]. 1989 წლის სტატისტიკური მონაცემებით, საქართველოში ოსების რაოდენობა 164,005 ათას ადამიანს შეადგენდა, რომლებიც ძირითადად კონცენტრირებულნი იყვნენ ე.წ. სამხრეთ ოსეთში, აგრეთვე კახეთის, მცხეთა-მთიანეთის და რაჭის სოფლებში. ისინი საკმაო რაოდენობით გვხვდებიან საქართველოს სხვადასხვა დიდ ქალაქებსა და მუნიციპალიტეტებში. სისხლიანი დაპირისპირების შემდეგ, საქართველოში ოსთა რაოდენობა მნიშვნელოვნად შემცირდა.

როგორც სტატისტიკური აღწერილობიდან ირკვევა, ოსები თანაბრად გალაღებულნი მოჩანან, როგორც თავიანთ, ისე უცხო ქვეყნებში. მკვლევართა ჩანაწერების მიხედვით, თით-

ქოს „სახლში და თავიანთი მწვერვალების ქვეშ ოსები ყველაზე უშიშარი ხალხია, მაგრამ, როგორც კი თავის სამშობლოს გარეთ მოხვდებიან, გულადობას ვერ ამჟღავნებენ“ [13, 208]. ამავე საკითხზე მემამტიანე შენიშნავდა, რომ ოსები არიან „ქვეყანათა თვისთა ლალნი და ამაყნი, სხვათა ქვეყანათა შინა მდაბალნი“ [3, 637]. ცხადია, ოსებს მთიდან ბარისკენ ეკონომიკური იძულება მიერეკებოდა, მაგრამ ხასიათის ბუნებრივმა თვისებებმა, კერძოდ გამბედაობამ, მოხერხებულობამ, თვითნებობამ, მზაკვრობამ, ამ საქმეში თავისი როლი შეასრულა. მათ მომძლავრებას ხელი შეუწყო სახელმწიფოს გამიზნულმა პოლიტიკამ, ბატონყმობის გაუქმებამ, ნაწილობრივ თავადაზნაურთა დაუდევრობამ, ხიზნობის დაკანონებამ და ა.შ. ოსები ნელ-ნელა დაიძრნენ მთებიდან და ხეობებიდან და ქართლის განაპირა სოფლებთან ჩამოესახლნენ. მთელი კალთები დიდი მთების ჩრდილოეთის მხრივ მათ დაიჭირეს... ოსები გამოვიდნენ სამაჩაბლოსა და საერისთავო მთებიდან, დაესახლნენ ფალავანდიანთ, ხერხეულიძიანთ და სხვა თავადაზნაურთა მამულებში, წრესავით შემოერთყნენ გორსა და დუშეთის მაზრის ჩრდილოეთ ნაწილს [9, 25.] ოსები იყვნენ თუ არა „სხვათა ქვეყანათა შინა მდაბალნი“ ძნელი სათქმელია, ვინაიდან ძველქართულში მისი ორმაგი გაგება არსებობს. მდაბალი - თავმდაბალი და სულმდაბალი. აქედან თუ რომელს გულისხმობდა ვახუშტი ბატონიშვილი, ფრიად რთული საქმეა, მაგრამ კვლევის შედეგები ირიბად გავგვიმხელს სათქმელს.

ერთ-ერთი ყობანელი ოსი გლეხის საგადასახლებო მოძრაობა, შესაძლებლობას იძლევა ოსთა მიგრაციულ პროცესზე განვაზოგადოთ. იგი ბავშვობიდან მთის წიაღში ცხოვრობდა. შიმშილით და სიცივით იტანჯებოდა. შემდეგ თავის ოჯახთანად ბარში გადმოსახლდა და მოჯამაგირედ დაიწყო მუშაობა. ასე დაეხეტებოდა ერთი პატრონიდან მეორემდე. სხის-

თვის ინყვეტავდა წელსა და ღვრიდა ოფლს. სხვისთვის ხნავდა და თოხნიდა, თესავდა სიმინდს, თიბავდა, ეზიდებოდა ქვას. სამი წელი იყო მოჯამაგირედ და ფულის ნაცვლად გასამრჯელოდ, საზოგადოებისაგან ნებართვა აიღო, რომ სოფლის ნაპირას დასახლებულიყო. მხოლოდ რამდენიმე ხნის შემდეგ შეძლო, ფაცხით შეეცვალა გომური. თავისნაირი ღარიბი გლეხების დახმარებით, მოხნა მიწის პატარა ნაკვეთი, შემდეგ კი ცხენიც გაიჩინა [11, 67]. უპრიანია უკანასკნელ ფრაზაზე შევჩერდეთ. ღარიბი ოჯახის გამოსაკვებად განა მიზანშეწონილი არ იქნებოდა გლეხს თხა, ცხვარი ან ძროხა შეეძინა, ვიდრე ცხენი. საფიქრებელია, რომ იგი წინასწარ ემზადებოდა ცრუ ვაჟკაცობისათვის ანუ ჯიგიტობისათვის, ვიანიდან მან უკვე იცის, რომ ათასჯერ რომ ეცადოს, კეთილსინდისიერი შრომით ვერაფერს ვერ შეიძენს. სახნავი მიწის მწვავე ნაკლებობა გასაქანს არ მისცემს. მიწას კი - სისხლის ფასი ედო, მეტიც, „არცთუ იშვიათად, ძმა ძმას კლავდა, რომ მის სამკვიდრებელს დაპატრონებოდა“ [10, 102]. რაკი ამგვარად ვერაფერს ვერ ახერხებდა, უკანონობის გზას ადგება. ამისათვის უპირველესად ცხენს მოიძიებს და სათანადო იარაღ-აღჭურვილობას იმარაგებს. ნიშანდობლივია, რომ ძველად იარაღი, განსაკუთრებით მამა-პაპის ნაქონი, ფასდაუდებელ განძს წარმოადგენდა, რომლის გაყიდვა დიდ სირცხვილად ითვლებოდა. „შენს უმცროს ძმას რატომ არ ესმის, რომ მამისეული იარაღის გაყიდვა სულაც არ არის სასირცხვილო საქმე. რატომ არ ჰყიდის? გაყიდოს და იმ ფულით ძროხა მაინც იყიდოს? რად უნდა კედელზე რომ ჩამოუკიდებია? ჟანგს უნდა შეაჭამოს? თქვენი პატარა დები კი მშივრები არიან“ [11, 9]. ძველად ურვადის გადახდისას ერთ უბრალო თოფს 10-15 ძროხად, ხოლო ხმალს ან საარყე ქვაბებს, 7-10 ძროხად აძლევდნენ. შემთხვევითი არ არის, რომ ოსთა „სიმდიდრის განმსაზღვრელად პირუტყვი, სპილენძის

ქვაბები და იარაღი სახელდება“ [2, 237]. მუდმივ შფოთსა და განხეთქილებაში მცხოვრები ოსები, შეიარაღებას ყოველთვის სათანადოდ აფასებდნენ.

კავკასიის ბარის ზოლში გაბატონებულმა ყაბარდოელებმა ოსები აიძულეს მთებს შეფარებოდნენ, სადაც ხეობების მიხედვით სასოფლო-ტერიტორიული ერთეულები ჩამოაყალიბეს. თავაურის, ქურთათის, ალაგირისა და დიგორის მკვიდრნი მტრულად განწყობილ თემებად იყვნენ დაშლილი. გიულდენშტედტის ცნობით, „არათუ ერთმანეთთან კავშირში არიან, არამედ ცალ-ცალკე ცხოვრობდნენ. აშკარა მტრობით ართულებდნენ თავიანთ ისედაც მკაცრ ცხოვრებას და ვნებას აყენებდნენ საკუთარ თავს“ [5, 59]. როგორც ჩანს, ოსების ხასიათის გაავზნინება გონებრივმა უმეცრებამ და უკიდურესმა სიღუბნებამ განაპირობა. მკარი ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობები, პატრიარქალური წყობა, ჩამორჩენილი სამეურნეო სისტემა, საზოგადოებრივი ურთიერთობების დეფიციტი მკვეთრად აფერხებდა მოსახლეობის ზნეობრივ და მატერიალურ წინსვლას. „არაფერია ისე გადაჭარბებული, როგორც ჩხუბისას მათი ყვირილი. ისინი ერთმანეთს ემუქრებიან თოფებითა და ხანჯლებით და ჩანს, რომ ყოველთვის მზად არიან ერთმანეთის მოსაკლავად“ [13, 209]. შეუძლებელია ასეთი დაუნდობლები ყოფილიყვნენ, მაგრამ ხასიათის სისუსტე, მოუთმენლობა, ურჩობა, სიფიცხე, უფრო ზუსტად „მკვირცხლი ფიცხელობა“, მუდმივი რისკი და დაძაბულობა, არასტაბილური რეალობა ოსებს ერთმანეთის წინააღმდეგ განწყობდა. ვინაიდან მათ აკლდათ „მბრძანებელი ხელი და გონივრულად მოწყობილი ცხოვრება“, ამიტომ სამართლიანობის რეგულიზაციის სახედ პირადი ანგარიშსწორება გვევლინება. „ერთმანეთთან იმდენად პირნათელი იყვნენ, რამდენადაც ადათობრივი სამართალი ამის საშუალებას აძლევდათ“ [1, 67]. წმინდა მამათა მიხედვით, ადათი

ჭეშმარიტების გარეშე მოძველებული ცდომილებაა (წმ. კვიპრიანე კართაგენელი). ოსთა ერთი ნაწილის მაჰმადიანობის, უმრავლესობათა წარმართობის და ზოგიერთების ქრისტიანობის გამო, ისინი ჭეშმარიტებისგან შორის იდგნენ. მტკიცე და ერთიანი რჯულისმიერი მსახურების უქონლობას ისინი ღრმა ცდომილებამდე მიჰყავდა. საგვაროვნო, სახეობო, სასოფლო თუ საოჯახო სალოცავების სიმრავლე, სრულებით არ ნიშნავს ოსთა მყარი სარწმუნოებრივი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებას. რწმენა-წარმოდგენათა საწესო რიტუალებს ისე მისდევდნენ, როგორც ახსოვდათ და როგორც სჭირდებოდათ. თუ როგორ ხელოვნურად ხდებოდა ნივთის ან ადგილის გაღვთიერება ნათლად მოჩანს თერგის ხეობაში მცხოვრები ტუაევეების მაგალითზე, რომელთა წინაპარს, დაახლოებით ასი წლის წინ ხვნის დროს უპოვია პატარა ბრინჯაოს ფიგურა (სიმაღლე 9 სმ-ია, სიგანე - 5 სმ.). ფიგურის პოვნა ტუაევეებს ღვთის მოვლენად ჩაუთვლიათ, მისთვის აუცილებელი იქნა პატარა ნიში, თარო დაუტანებიათ და ამულეტი იქ დაუსვენებიათ. ყოველ ახალწელიწადს მას ქადებით მოილოცავდნენ, ვინაიდან ოჯახის ბარაქის ხატად იქნა აღიარებული და ამავე დროს საგვაროვნო სალოცავის ფუნქცია დაეკისრა [17, 36]. რასაკვირველია, ამოჩემებული ნივთებისა და წმინდა ადგილების გარდა, ოსები ადიდებდნენ და ეთაყვანებოდნენ ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის წამებულ წმინდანებს, ანგელოზებსა და მთავარანგელოზებზე აღმატებულ ღმრთისმშობელ მარიამს, მაგრამ ეს მხოლოდ ქართული კულტურის ცხოველმყოფელი გავლენის შედეგია. საქართველოს ცალკეული სამეფო-სამთავროებად დაშლისა და ოსებზე ყაბარდოს გავლენის შესუსტების შემდეგ, „ქვეყნის შიგნით არ არსებობდა ისეთი საზოგადოებრივი ძალები, რომლებიც სისტემატიური ღონისძიებებით ამა თუ იმ რელიგიას ღრმად დაამკვიდრებდნენ ხალხის შეგნებაში“ [6, 38].

ამის გამო, ოსები თავიანთ მიერ შექმნილ ღვთაებებში ეძებდნენ შველას. მაგ: „მდინარის ახლოს რომ მინდორია, იქ დგას პატარა ჯიხური, რომელსაც აქაურები „ტბადვაცილას“ ეძახიან. ეს ჯიხური სალოცავია, ღმერთმა ნუ მოგაკლოთ მისი მადლი და ცხოველმყოფელი ძალა“ [11, 111]. მთიდან ველზე გადმოსახლების შემდეგ, მოხუცები წესისამებრ მოიძებნიდნენ ადგილს, სადაც დაისვენებდნენ და ღრეობებს, ანუ რაღაც „ზებუნებრივთან“ დაკავშირებულ სასოფლო ზეიმს მოაწყობდნენ. ასეთი მიტოვებული მთების მოსაგონარი ადგილები ყველა სოფელში იყო და წმინდად ითვლებოდა. ამისათვის გორაკს, ან მოედანს აირჩევდნენ, სადაც მშვენიერ კორომს, წმინდა ხეთა ფუნქციას დააკისრებდნენ და თავისებურად ეთაყვანებოდნენ. სოფლის მოედანზე, ამორჩეულ ადგილას, ვეებერთელა ხის ძირში, რომლის ტოტები ქნიდნენ დიდ კარავს, მთის ჩვეულებათა მიხედვით, უხუცესთა თავყრილობა იმართებოდა, სადაც ხის სკამების ნაცვლად, ქვის დიდი ლოდები ეწყო. აქვე წყდებოდა როგორც სამეურნეო მნიშვნელობის, ისე სოციალური უსამართლობის მრავალი საჭირობოროტო საკითხები.

წიშანდობლივია, რომ ოსთა კონსერვატიული საზოგადოება ისეთ ეთნოკულტურულ მახასიათებლებს ინარჩუნებდა, როგორცაა წინაპართა პატივისცემა და მიცვალებულთა კულტის მსახურება. მტყუან-მართლის გასარჩევად ან ვინმეს შესარცხვენად, დამხრჩვალ კატის ან ძაღლის, ან სახედრის მამა-პაპის საფლავზე ჩამოკიდება, უდიდეს სირცხვილად ითვლებოდა. რას არ მიმართავდნენ, ოღონდ მსგავს განსაცდელში არ ჩაეგდოთ თავი. ასევე მიუტყვებელ დანაშაულად ითვლებოდა ოსისთვის ყვედრება-შეძახილი „მას არ ღირსებოდა საგვარეულო სასაფლაოზე დაკრძალვა. ძალზე მნიშვნელოვანია იმ ხალხური გადმოცემების ხაზგასმა, რომლის თანახმად, ე.წ. სამხრეთში გადმოსახლებული ოსები, თავ-

იანთ გარდაცვლილებს უსათუოდ ჩრდილოეთში გადაასვენებდნენ და საგვარეულო სამარხს მიაბარებდნენ“ [16, 64].

მთელ ოსეთში ყველაზე დამამცირებლად ითვლებოდა წამოძახილი „სიდაი მარდტა“, ე.ი. იმქვეყნად შენი მიცვალებული შიმშილობსო; მათ სწამდათ, რომ მიცვალებული ქელეხის და რიგების გარეშე არ ცხონდებოდა. ჭირისუფალი, რომელიც გარდაცვლილისათვის სათანადო ხარჯს არ გასწევდა, ან რამეს დააკლებდა, „უსულადოს“ სახელს შეირქმევდა, რაც ფრიად დამცირებულ მდგომარეობაში აყენებდა, ხოლო ასეთი დამამცირებელი სახელები გაუთავებელ შფოთს და დავას იწვევდა არა მარტო ცალკეულ პირებსა და საგვარეულოებს შორის, არამედ ხშირად სხვადასხვა სოფლის მოსახლეობაც ერთვებოდა, რაც არც თუ ისე იშვიათად, სისხლიანი შეტაკების მიზეზი ხდებოდა [8. 70]. ამის ასაცილებლად უნდა დაეკლათ ხუთი-ექვსი ხარი, ორმოცამდე ცხვარი, მოედულებინათ რამდენიმე ქვაბი ლუდი, ან გამოეხადათ ამდენივე არაყი, დაეპატიჟებინათ მთელი ნათესაობა, ახლო-მახლო სოფლის მოსახლეობა და ასე უნდა ეზრუნათ წელიწადში რამდენჯერმე, როგორც დაკრძალვის დღეზე, ასევე ორმოცზე, ამაღლებაზე, მარიამობაზე და გარდაცვლილის წლისთავზე. მონვეულმა სტუმრებმაც იცოდნენ პატივისცემა, მაგრამ მათი მოტანილი დახარჯულის მესამედსაც ვერ ასწორებდა, ვინაიდან ზოგიერთი მათგანი მასპინძელთან სამიოთხი დღე რჩებოდა. ე.ი. იმ დრომდე სანამდე სასმელი და საკვები არ გამოილეოდა. უზომო სმა-ჭამა ბუნებრივია ჩხუბსა და აყალმაყალს იწვევდა, რაც ზოგჯერ კაცის კვლასა და სხვა უბედურებაში გადადიოდა. მოგვიანებით საზოგადოებამ იზრუნა მიცვალებულის სულის საცხოვნებელი ალაპები მეტად მოწესრიგებული და ღვთისთვის სათნო გაეხადა. თუმცა საზოგადოების ნაწილი ბოლომდე ტრადიციის ერთგული რჩებოდა. „ქველი დრო აღარ არის არა?! წინათ ალაპი ისეთი ბერ-

კვტით ეწყობოდა, რომ მთელი აულები ესწრებოდა. ახლა კი დაკლავს კაცი ერთ ხარს, ზედ ორ-სამ ცხვარს წააკლავს და ამას აკმარებს ხალხს“ [11, 16]. საინტერესოა, საიდან უნდა ეშოვათ ან საცოლესთვის გადასახდელი ყალიბი, ან ამისთანა აღაპის გასასტუმრებელი ხარჯი, როდესაც უმრავლესობას მემკვიდრეობით მხოლოდ ცარიელ ქოხს უტოვებდნენ. მაგ: „კაზი, მთელი ოჯახით ერთ პატარა ქოხში იხუთება; მას არც საქათმე გააჩნია და არც ბოსელი. ლობეც კი არა აქვს და მისი ქოხი შუა ქუჩაში დგას... ეს არის ცხოვრება? სირცხვილია და მეტი არაფერი, სახლები კი არა, საქათმეები გვიდგას; ზამთარში თავი სიცივისაგან ვერ დაგვიცავს, ზაფხულში კი წვიმისაგან. თუ გარეთ წვიმს - შინაც წვიმს. რაც ჩვენ ზამთარში შეშას ვხარჯავთ! ჩამოიტან ზამთრის განმავლობაში ერთ ას ურემ შეშას, ცეცხლი ბუხარში მუდამ გვინთია, სითბო კი არ არის. ხელ-ფეხს ნაცარში ვყოფთ გასათბობად, ზურგი კი მაინც გაყინული გვაქვს. ტანსაცმელი? რატომ გვეხევა და გვიფუჭდება? იმიტომ, რომ მთელი ზამთარი ცეცხლში ვწვავთ, ტანზე თვეობით არ ვიხდით. ქურქებს ზამთარ-ზაფხულ ვატარებთ“ [11, 9]. უკიდურეს სიდუხჭირეში მცხოვრებნი იძულებულნი ხდებოდნენ ძალმომრეობაზე გადასულიყვნენ. მათი მარბიელი რაზმები მოულოდნელად გამოცვივდებოდნენ მთის ხევებით, იჭრებოდნენ ქართულ სოფლებში, აწიოკებდნენ და ძარცვავდნენ დამხვდურებს. იტაცებდნენ ყველაფერს, რაც კი ხელში მოხვდებოდათ. კავკასიაში რუსების გაბატონების შემდეგ, ბოლო მოელო მათ ჯგუფურ ლაშქრობებს, ანუ „ლაგამამოდებულნი აღმოჩნდნენ“ [2, 235]. მაშინ რალა დარჩენოდათ, ცალკეული პირები ავაზაკობა-ყაჩაღობაზე გადავიდნენ. ბუნებით კი არ იყვნენ ქურდები, უბადრუკი ყოფა აიძულებდათ ოჯახები ნადავლით გამოეკვებათ. შემდეგ უკვე ამ ხელობაში ისე დაოსტატდნენ, აღარც შეგონება ჭრიდა და აღარც სასჯელი. ოსი ავტორი გორის მაზრის ოსებზე და-

ნანებით შენიშნავდა: ოსი ვერ არის ისეთი მხნე და მამაცი, როგორც წინათ იყო. მას დაავიწყდა უწინდელი თავისი დიდება. ეხლა მარტო ის იცის, რომ ღამ-ღამობით ბოსელში ძროხების გამოსაყვანად შეიპაროს [12, 2]. მშვიდობიანი ოსური მოსახლეობა ხელისუფლებას თხოვდა, ბოლო მოეღო მათი თანამებრძოლების თავაშვებული მოქმედებისათვის. ამას ლოდინით დაღლილმა საზოგადოებამ, კავკასის მაზრაში, სოფ. არდონში თავად მიიღო აღმკვეთი ღონისძიება და ქურდობა-ავაზაკობაში მხილებულთ შემდეგი განაჩენი დაუდგინა: მათი საქონელი სასოფლო ნახირში აღარ გაერიათ, მათი ოჯახის წევრები სოფლის ყრილობაზე, სამღვთოზე და აღარც მიცვალებულზე აღარ მიეღოთ და არც მათ მიკარებოდა ვინმე გასაჭირსა და ლხინში [4, 800]. შერისხვის აღნიშნულმა ფორმამ რა შედეგი გამოიღო ჩვენთვის უცნობია, მაგრამ ოსთა თარეშით რაჭის მაზრაში, კუდაროს ხეობის მოსახლეობაც ყოფილა თავგაბებრებული. მათთვის წმინდა გაბრიელ ქიქოძეს შემდეგნაირად მიუმართავს. „რა წესი ან რა ცხოვრება იქნება სოფელში, რომ შენს მეზობელს შენ მოპარო და წაართვა და შენმა მეზობელმა შენ მოგპაროს და წაიღოს? ვილას შეუძლია მაშინ ცხოვრება ქვეყანაზედ“ [15, 94].

მიცვალებულთა სულისათვის ოსთა განსაკუთრებული მზრუნველობის ნიშანია, აკლდამური კულტურის წარმოშობა, რომელსაც საფუძვლად ისეთი წარმოდგენა უდგას, თითქოს იმქვეყნად მიცვალებულები ისე ცხოვრობდნენ, როგორც აქ და ამიტომაც იქაც სჭირდებათ სახლი და საკვები. გარდა ამისა, აკლდამების წარმოშობის თანამდევ მიზეზებად მოიაზრება მიწის უკიდურესი სიმცირე, აგრეთვე შიმშილობის და ეპიდემიების დროს მთის მასივებში მიწის გათხრის ტექნიკური სიძნელები. აგრეთვე მიცვალებულის კულტი და ხალხის წარმოსახვა საიქიოს ცხოვრებაზე, რომელიც მიცვალებულის მიწაში დამარხვას დაუშვებლად მი-

იჩნევდა. ამრიგად, აკლდამები (ოს. ზაფაძეები), მაღალ კლდოვან ბორცვებზე, ანუ სახნავ-სათესად გამოუსადეგარ ნაკვეთებზე გვხვდება. ესენია: მიწისქვეშა, ნახევრად მიწისქვეშა და მიწისზედა აკლდამები. თითოეულ აკლდამას აქვს საძრომი და ნახვრეტი კედლებში ვენტილაციისათვის. ორპირი, გამჭოლი ქარისა და ჰაერის სიმშრალის გამო, ცხედარი მუმიფიცირდებოდა და დიდხანს ინახებოდა. თითოეულ აკლდამას ჰქონდა ერთი, ორი ან სამი კამერა, ხის ან ქვის რამდენიმე იარუსიანი თაროებით, რომელზეც გარდაცვლილის ცხედარი თავსდებოდა. მათ მშენებლებად ქვის უბადლო ოსტატები - ინგუშები ითვლებიან. ჩრდილო ოსეთის სოფელ დარყავის ძველი სასაფლაოს - „მკვდრების ქალაქი“-ს, სამოცდაათამდე სხვადასხვა ტიპის და ფორმის აკლდამას, ოსების მატერიალურ კულტურაში საპატიო ადგილი უჭირავს. ე.წ. სამხრეთ ოსეთში, აკლდამური კულტურა არ გავრცელებულა. მხოლოდ ზემო როკაში, როკის უღელტეხილთან ექვსი ჩვეულებრივი ორსართულიანი აკლდამა გვხვდება. თითოეული მათგანი კლდეში გამოკვეთილ მოზრდილ ოთახს წარმოადგენს, სადაც მიცვალებულის ცხედარს ათავსებდნენ. საქართველოში მიგრაციის შემდეგ, ქართულ კულტურაზე ორიენტირებულ ოსებს, დაკრძალვის არაქრისტიანული წესი აღარ დასჭირვებიათ. ამავე დროს, მათ არ გასჭირვებიათ ლიახვის აუზის ტერიტორიის ისტორიული მნიშვნელობის საცხოვრებელ სახლებზე, ციხე-კოშკებზე, ეკლესია-მონასტრებზე, სხვადასხვა დანიშნულების შენობა-ნაგებობებზე, არქეოლოგიურ ნივთებზე, რომელიც მხოლოდ ქართველების ხელით და შრომით არის შექმნილი, ურცხვად გამოაცხადონ სამართალმემკვიდრეობის პრეტენზია.

ამრიგად, ზემოაღნიშნული მემკვიდრის შეფასება, „სხვათა ქვეყანათა შიდა მდაბალნი“, დღევანდელი გადასახედიდან უარყოფითად ისმის, მაგრამ „ყოველი კულტურის ფესვი ად-

ამიანშია და ყველგან, სადაც კი მას უხდება ცხოვრება, რასაც ქმნის კაცობრიობის სახელით ქმნის. ის ყველგან თესავს საკაცობრიო თესლს, რომელიც ნაყოფს იღებს კონკრეტულ საზოგადოებრივ ყოფაში, საკაცობრიო კულტურის ყოველ კერძო გამოვლინებაში. ქვეყნის მიყრუებულ ადგილებში შეყუჟულთ, არ უშენებიათ მონუმენტური ტაძრები და სრა-სასახლენი, ხშირად კვალიც კი არ დაუტოვებიათ მიწაზე თავანთი არსებობისა, მაგრამ ეს უკვალობა იქნებ მათი ღირსებაც იყოს, რადგან კვალი ნივთიერია, ეს ხალხი კი სულიერ ღირებულებებს ქმნიდა“ [7, 11]. ოსებში ასე შეიქმნა უფროსისა და სტუმრის პატივისცემა, ოჯახური სინმიხდე, მშვიდობის-მყოფელობა ანუ მოსისხლეთა შერიგება, ურთიერთგატანა და ურთიერთდახმარება, დაჩაგრულის გამოქომაგება და სხვა სულიერი ფასეულობები, რაც კავკასიის ტრადიციული კულტურაა, სადაც ტონის მიმცემად და კანონმდებლად უძველესი ქართული ცივილიზაცია გვევლინება.

დამონმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. С. Анисимов, Кавказ, Тб., 1916.
2. ე. აიხვალდი, საქართველოს შესახებ, თბ., 2005. გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა.
3. ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973.
4. ბარის ოსეთი, კავკავის მაზრა, გაზ. „ცნობის ფურცელი“, №1643, 16 ნოემბერი, 1901.
5. ი. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. II, თბ., 1962. გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა.

6. გ. თოგოშვილი, ვახუშტი ბაგრატიონი ოსეთისა და ოსების შესახებ, თბ., 1977.
7. ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია, I, თბ., 1996
8. С. Каргинов, "ночь в мертвых" в Осетии, известия Кавказского отдела императорского русского географического общества, Тб., 1915.
9. ს. მგალობლიშვილი, მოგონებანი, ტფ., 1957.
10. П. Надеждин, Природа и люди Кавказа и Закавказья, С-ПБ, 1869.
11. ოსური პროზის ანთოლოგია, თბ., 1959.
12. ოსი-ჩ, ოსეთი (გორის მაზრა). გაზ. „შრომა“, №17, 4 მაისი, 1883.
13. ი. რაინეგსი, მოგზაურობა საქართველოში, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გულაშვილმა, თბ., 2002.
14. Н. Феоктисов, по северной Осетии, М., 1938.
15. გაბრიელ ქიქოძე, მოძღვრება თქმული ოსთადმი კუდაროს ხეობის ეკლესიაში, ჟურნ. „ჯვარი ვაზისა“, №1, 1997.
16. Л. Чибиров, осетинское народное жилище, Тб., 1970.
17. გ. ჯალაბაძე, მინათმოქმედება თერგის ხეობაში, აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XXIII-В, 1961.

Some Peculiarities of the Ossetians Every-day life and Culture

The Ossetians, who belong to Iranian group of the IndoEuropean peoples, after they came and settled in the Caucasus underwent serious cultural and every-day life transformations and assimilated with the native, aboriginal population. All above mentioned seriously influenced and reflected on the Ossetians ethnocultural features. The social and family relations, forms of settlement, the branches of labor, etc. are the

subjects of the given work scientific discussion. These are the subjects which obviously reflect ethnic mentality, level of development, every-day life. Study of these problems had more or less had a special interest for scientists, but now for us, for a country with ethnoconflicts they became issues of burning importance and are determined by historical inevitability.

The given research is based on special scientific literature, historical sources and “the Analogy of the Ossetian Prose” that impartially reflects ethnographical reality. Besides some subjective viewpoints, it contains important, useful data about the every-day life of the Osetians.

ოსტა მატერიალური კულტურის ისტორიიდან

მატერიალური კულტურა ხალხთა სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარების ერთ-ერთი არსებითი მაჩვენებელია. მისი შესწავლა ნათელს ჰფენს საზოგადოებრივი ყოფა-ცხოვრების განვითარების გზებსა და ხასიათს.

მკვლევართა მთავარი ყურადღება ეთმობოდა ისეთ საკითხებს, როგორცაა ოსტა ეთნოგენეზი, საზოგადოებრივი და საოჯახო ურთიერთობები, წინარექრისტიანული წარმოდგენები და მისთანა; კულტურის ისეთი ელემენტები, მაგ: დასახლების ფორმები, საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი, საკულტო ძეგლები, ხალხური ტრანსპორტი, ხელოსნობის დარგები, ეროვნული ტანსაცმელი, ხალხური კულინარია სათანადო დონეზე არ იყო შესწავლილი. XXსაუკუნის 60-70-იანი წლებიდან, აღნიშნული საკითხები საგანგებო განხილვის საგანი გახდა.

ცენტრალური კავკასიონის მთიანეთში (ხევსურეთი, მთიულეთი, თუშეთი, ოსეთი, ჩეჩნეთ-ინგუშეთი, ხევი), ტერიტორიულმა და გენეტიკურმა სიახლოვემ, მსგავსმა ბუნებრივმა პირობებმა, ხანგრძლივმა ინტენსიურმა კავშირებმა, კულტურულ-ისტორიული განვითარების იდენტურმა გზებმა, კულტურისა და ყოფის თავისებურებების გარკვეული მსგავსება განაპირობეს.

ცნობები კავკასიის ქედზე მცხოვრებ მთიელთა საცხოვრებელ ნაგებობებსა და მატერიალური კულტურის სხვადასხვა საკითხებზე, პირველი ცნობები საკმაოდ ადრიდანვე გვხვდება. ცხადია, ამ შემთხვევაში ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობილი შრომა იგულისხმება („აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“). შემდგომ პერიოდში, განსაკუთრებით XIX საუკუნის II ნახევრიდან, კავკასიაში ნამყოფ მოგზაურთა და მკვლევართა ჩანაწერები თუ აღწერილობანი, აღნიშნულ

საკითხზე საჭირო ინფორმაციას შეიცავს. ზოგიერთი არა-ზუსტი და ურთიერთგამომრიცხავი დებულებების მიუხედავად, გვერდს ვერ ავუვლით ისეთ მკვლევარებს, როგორიცაა: ვ. პფაფი, ი. კლაპროტი, ი. კანუკოვი, პ. ბუტკოვი, მ. რკლიცკი, ბ. სკიტსკი, ნ. დუბროვინი, ფ. ბაიერნი, მ. ბაევი, ი. რეინეგსი, ნ. ხარუზინი, ა. აიხვალდი, ა. ჰაქსტაუზენი, კ. განი, ნ. დანილევსკი, ი. აკინფიევი, ს. ბრონევსკი, მ. კოვალევსკი, ვ. მილერი, ა. გიულდენშტედტი, ფ. კრასილნიკოვი, ნ. ნადეჟდინი, ა. ზისერმანი, ვ. ვერტეპოვი და ა.შ.

მატერიალური კულტურის ზემოთაღნიშნული ელემენტების გაშუქებისას, აქტიურ დახმარებას გვინევს, ნართების ცნობილი ეპოსი და პერიოდული პრესის მასალები. აგრეთვე კ. ხეთაგუროვის, გ. ჩურსინის, მ. მისიკოვის, ვ. პოჟიდაევის და სხვა ეთნოგრაფიული ჩანაწერები.

ცალკე აღნიშვნის ღირსია კავკასიის ხალხთა ხუროთმოძღვრების შესწავლის საქმეში, ქართველი ეთნოგრაფების წვლილი. პირველი სერიოზული მოსაზრებები გამოთქმულია ს. მაკალათიას ცნობილ ნაშრომებში. ისტორიული წყაროებისა და ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალებმა მატერიალური კულტურის ძეგლების საფუძვლიან შესწავლას ჩაუყარეს საფუძველი. მათ შორის აღსანიშნავია ცნობილი ეთნოლოგებისა და არქიტექტორების მონოგრაფიები თუ სამეცნიერო პუბლიკაციები. კერძოდ, ალ. რობაქიძე „ჩრდილოეთ ოსეთის ზღუდე კედლები“, ივ. ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბ., 1976, ა. რობაქიძე, გ. გეგეჭკორი „მთა ოსეთის საცხოვრებელ ნაგებობათა ფორმები და დასახლების სტრუქტურა“, რუს. ენაზე, კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული, V-1, 1975, ა. ქალდანი „ცენტრალური კავკასიონის მთიელთა კოშკური კულტურა“, თბ., 1990, რ. თოფჩიშვილი „კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფია“, თბ., 2007, გ. ჯალაბაძე „მინათმოქმედება თერგის ხეობაში“,

აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელ. მუზეუმის მოამბე, **В-XXII, 1961**, ი. მეგრელიძე „სიძველეები ლიახვის ხეობაში“, თბ., **1984**, პ. ზაქარაია „ქართულ ციხესიმაგრეთა ისტორია“, თბ., **1995**, მ. ჯანდიერი, გ. ლეჟავა „Архитектура горных районов Грузии“ М., **1940**, ვ. ითონიშვილი „ცენტრალური კავკასიის მთიელთა საოჯახო ყოფა“, თბ., **1969**, მისივე „საცხოვრებელი ნაგებობანი თრუსოს ხეობაში“, კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული, **I, 1964** და ა.შ.

ზოგიერთი ტენდენციურობისა და ხარვეზების მიუხედავად, მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში, გათვალისწინებული იქნა სპეციალური ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შრომები, რომელთა ავტორები არიან: ა. მაგომეტოვი „Культура и быт осетинского народа“, Орджоникидзе, **1968**, ბ. კალოევი „Осетины“, М., **1971**, მისივე „Материальное культура и прикладное искусство осетин“, М., **1973**, გ. კოკიევი „Боевые башни и заградительные стены горной Осетии“, Июоник, вып. **I, 1935**, 1. ჩიბიროვი „Осетинское народное жилище“, Цхинвали, **1970**, 1. მელიქსეთ-ბეგი К археологии и этнологии Туальской Осии, в кн. материалы по изучению Грузии, Юго-Осетия“, вып. **I, серия I, 1925**, რ. ძათიათი „Оборонительные сооружения южных Осетии“, Цхинвали, **1983**, ვ. ძასოხოვი „Северная Осетия“, М., **1931**, ი. ტეპლიცკი, ნ. ცაგაევი „памятники материальной культуры северной Осетии“, Орджоникидзе, **1963**, ნ. ტაკოევა „из истории осетинского горного жилища“, жур., советская этнография, №3, **1953**, გ. კოკიევი („Склеповие сооружения горной Осетии“, **1927** და ა.შ. როგორც საკითხის მოკლე მიმოხილვიდან ჩანს, მატერიალური კულტურის ძეგლების და სხვა ელემენტების შესწავლას დიდი ხნის ისტორია გააჩნია და მნიშვნელოვანი პოზიტიური შედეგებიცაა მიღებული.

1. საკულტო დანიშნულების ძეგლების აღწერა-დახასიათება

ძველი დროიდან ქართველ და ოს ხალხებს მჭიდრო პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობა ჰქონდათ. ქართული მაღალგანვითარებული კულტურა ცხოველმყოფელ გავლენას ახდენდა მეზობელი ქვეყნების ეთნოსებზე, მათ შორის ოსებზე. სპეციალურ ლიტერატურაში აღიარებულია, რომ ალანებმა-ოსების წინაპრებმა, კავკასიაში დამკვიდრების დროიდან, კავკასიური კულტურის ისეთი დიდი გავლენა განიცადეს, რომ ენის მხრივ ინდოევროპული მოდგმის ოსების კულტურულ-ყოფითი პარამეტრებით ტიპიურ კავკასიელებად იქცნენ. კავკასიაში კი ტონის მიმცემი ქართული კულტურა იყო¹ (გვ.25). ბიზანტიიდან და საქართველოდან გავრცელდა ალან-ოსებში ქრისტიანობა VI-Xსაუკუნეებში.² „თუ ოსეთის დასავლეთ ნაწილზე ვრცელდებოდა ბიზანტიისა და ეგრის აფხაზთა სამეფოს გავლენა, ოსეთის აღმოსავლეთ რაიონებამდე ბიზანტიური გავლენა ვერ აღწევდა და აქ ქრისტიანობა საქართველოს ფეოდალური მონარქიის შექმნის დროიდან იკავავდა გზას.....მდ. ყუბანის სათავის რაიონებში ათამდე ტაძრის ნაშთი შემორჩა. ისინი ქართული არქიტექტურის გავლენითაა შექმნილი. შემთხვევითი არ არის, რომ ოსეთის ტერიტორიაზე არსებულ ყველა საკულტო ნაგებობას ოსური მოსახლეობა ტრადიციულად თამარ მეფეს მიაწერს, თუმცა ზოგი უფრო ადრეც, ზოგი კი გვიან შენდებოდა“³ (გვ. 17). ასეთი ძეგლებით განსაკუთრებით მდი-

¹ გ. თოგოშვილი, საქართველო-ოსეთის ურთიერთობა XV-XVIII საუკუნეებში, თბ., 1969.

² ი. კვაშილავა, ქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელება ოსებში და ბრძოლა მისი განმტკიცებისათვის, კრ. „ისტ. ეთნოგრაფიული ძიებანი,” თბ., 2008, X.

³ ჯ. გვასალია, ქართულ-ოსური ურთიერთობის ისტორიიდან, ყურ. „ჯვარი ვაზისა,” №1, 1997.

დარია მდ. ზელენჩუკის ხეობა, სადაც ნაქალაქარზე, ქართული არქიტექტურის გავლენით შექმნილი რამდენიმე ტაძარი აღმოჩნდა. აქ ორი კილომეტრის მანძილზე, სამი სალოცავი მდებარეობს, რომელთაგან ერთ-ერთი, ჟამთა სიავის მიუხედავად ისე კარგად შენახულა, რომ 1889 წელს რესტავრაციის შედეგად, მოქმედ ტაძრად გადაიქცა. აგრეთვე მეორე ალანური ეკლესია (X-XI საუკუნეებს განეკუთვნება) აღადგინეს, რომელიც შოანის (შოანის მთების სახელწოდებიდან) ანუ ხუმარინის სახელითაა ცნობილი. იგი მდებარეობს ყუბანის მარცხენა სანაპიროზე, მაღალ კლდეზე, კოსტა ხეთაგუროვის სახელობის ოსური სოფლის მახლობლად. XIX-ის 70-იან წლებში აქ გადმოსახლებულმა ოსებმა იგი წმ. გიორგის სათაყვანებელ სალოცავად აღადგინეს⁴ (გვ. 284).

ჩრდილოეთ ოსეთში შემორჩენილი ქართული ძეგლია ალაგირის ხეობაში, სოფ. ნუზალში, მდ. არდონის მარჯვენა სანაპიროზე მდებარე არც ისე დიდი ზომის (სიმაღლე 5,5მ) ეკლესია, რომელსაც ნუზალის სალოცავს ეძახიან. ნუზალის დარბაზული მცირე ეკლესია ყოველთვის იქცევდა მოგზაურთა და მკვლევართა ყურადღებას, თავისი არქიტექტურით და მოხატულობით-ფრესკების ნაშთებით და აქ დაცული საჭურველით. 1934 წელს აღნიშნული საჭურველი გადაეცა ალაგირის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმს, რომელიც მოგვიანებით დაიკარგა. ეკლესია წმ. გიორგის სახელობისაა, რომელიც შებათქაშებული იყო, როგორც შიგნით ისე გარედან. 1900 წლისთვის უკვე მნიშვნელოვნად გაბზარული ყოფილა⁵ (გვ. 177). გ. ჩოჩიშვილის ცნობით, 1880-იან წლებში, თამარ მეფის მიერ აშენებული ეკლესიებიდან, ერთი იმყოფება სოფ. ნუზალში და მეორე სოფ. მახჩინში. ამ სოფლების

⁴ Б. Калоев, Осетины, М., 1971.

⁵ Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах, кн. II, Цхинвали, 1989.

ეკლესიებში ეხლაც წირავენო⁶. არქიტექტურული თვალსაზრისით, ნუზალის ეკლესია მეტად სადა და მოკრძალებული ნაგებობაა. ვინრო დაბალი კარით, სამი სარკმლით განათებული. საკურთხევლის აბსიდის გარეშე, დაუმუშავებელი, გაურანდავი ქვით აშენებული. თავისი ტიპით წააგავს ჩრდილო ოსეთის მიწისზედა სამარხებს-„ზაპაძ“- აკლდამის ტიპის ნაგებობებს. ამის საფუძველზე ნუზალის ეკლესიას ადგილობრივი ოსტატის ნახელავად მიიჩნევენ. „Своей формой, конструкцией, фресковой живописью Нузальская часовня свидетельствует о двух этапах своего существования - сначала в виде обычного родового западза, затем после перестройки в виде христианской часовни-усипальницы, родового склепа. Доказательством того, что часовня существовала первоначально в качестве языческого западза, служит ориентировка здания с северо-запада на юго-восток а не с запада на восток, как обязательно для христианской церкви”⁷ (გვ. 13).

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ნუზალის სალოცავი მოხატულია, სავარაუდოდ ქართველი მხატვრის მიერ. ამას „ქართული ასომთავრულით შესრულებული წარწერები, მათი პალეოგრაფიული ანალიზი და თვით ფერწერული დეკორის ხასიათი ადასტურებს, რომელიც პარალელს ქართულ ძეგლებში პოულობს“⁸ (გვ. 43). მარცხენა კედლის ქვედა რეგისტრში მოთავსებულია ქტიტორთა გამოსახულებები, სულ ექვსი ფიგურა (ზოგიერთი ცნობით ხუთი ფიგურა), მათ შორის ორი ქალი, ერთ-ერთი ქალი ბავშვით ხელში). ბავშვის გამოსახულებას თან ახლავს ქართული წარწერა, ოსური საკუთარი სახელისა-სოსლანი. დანარჩენი სახელების აღ-

⁶ გ. ჩოჩიშვილი, სარწმუნოება ოსეთში, გაზ. „დროება,” №82, 1883.

⁷ И. Теплицкий, Н. Цагаев, памятники материальной культуры северной Осетии, Орджоникидзе, 1963.

⁸ ა. ვოლსკაია, ქართული კედლის მხატვრობა ჩრდილოეთ ოსეთის ტერიტორიაზე, ჟურ. „ჯვარი ვაზისა”, 1997, №1.

დგენა სავარაუდოა. წარწერები მოწმობს, რომ მდ. არდონის სათავეები, არაუგვიანეს XIII-XIV საუკუნეებში ოსების საკუთრებას შეადგენდა, ხოლო ქტიტორების პორტრეტები შუა საუკუნეების ოსების გარეგნობასა და ჩაცმულობაზე უნიკალურ ცნობას იძლევა⁹ (გვ. 3). ნუზალის კედლის მოხატულობაზე ქართული კულტურის გავლენა უდაოა. ამას მოწმობს, როგორც ზოგიერთი წმინდანის ჩაცმულობა, ისე წარწერები. თუმცა ერთდროულად შეინიშნება ადგილობრივი ჩაცმულობის დეტალები. ეს იმაზე მეტყველებს, რომ XI-XIII საუკუნეებში იყვნენ მხატვრები, რომლებიც სამხატვრო განათლებას საქართველოში ღებულობდნენ. თავიანთ ნამუშევრებში, ერთი მხრივ დაკავშირებული იყვნენ ქართული კედლის მხატვრობის ტრადიციებთან, მეორე მხრივ, ადგილობრივი ოსური კულტურის მოთხოვნებს ანგარიშს უწევდნენ¹⁰ (გვ. 13), ან მოხატულობის შემკვეთნი ადგილობრივი ფეოდალები იყვნენ¹¹ (გვ. 2).

ყველაზე მთავარი, ზემოთაღნიშნულ წარწერაზე ცხადად იკითხებოდა სახელი სოსლანი, რამაც წარმოშვა იმ მითის საფუძველი, თითქოს აქ დაკრძალული იყო თამარ მეფის მეუღლე დავით სოსლანი. შემდგომ მეცნიერულ კვლევებს ეს ვარაუდი რომ არ გაექარწყლებინა, ოსებს ხანგრძლივი შთაგონების საბაბი ექნებოდათ. საქმე იმაშია, რომ 1946 წელს, ჩრდილო ოსეთის სამეცნიერო კვლევითი ინსტიტუტის დავალებით, ე. პელინამ გათხრები ჩაატარა ნუზალის სალოცავში და იატაკის ქვეშ, 0,75 მეტრის სიღრმეში აღმოაჩინა ქვის სამარხი, ადამიანის ძვლის ნაშთებით. ე. პელინას ვარაუდით, ეს იყო დავით სოსლანის სამარხი, რომელიც არ დადასტურდა.

⁹ Н. Кузнецов, Нузалъская церков, памятник грузинского искусства в северной Осетий, Тб., 1977.

¹⁰ И. Теплицкий, Н. Цагаев, დასახელებული ნაშრომი.

¹¹ Н. Кузнецов, დასახელებული ნაშრომი.

კამარით გადახურულ ნუზალის ეკლესიას არ გააჩნია აბსიდა, მის ნაცვლად აღმოსავლეთ მხარეს სწორი კედელია, რომელსაც ზედა ნაწილში კამარის ორი ქანობი შემოსაზღვრავს. აქ სამკუთხედის ფორმის არეში მოთავსებულია ქრისტეს წელსზევითი გამოსახულება, რომელიც საქართველოში X საუკუნიდან და შემდგომ შუა საუკუნეების ხანაში განსაკუთრებით გავრცელებულ ვედრების საკონქო კომპოზიციას მიეკუთვნება. ამ კომპოზიციის დანარჩენი ფიგურები (ამ შემთხვევაში ღმრთისმშობელი, იოანე ნათლისმცემელი და ორი მთავარანგელოზი) მხატვარმა მთელი სიმაღლით გამოსახა.

საკურთხევლის ქვედა რეგისტრში წარმოდგენილია წმინდა მამების ოთხი ფიგურა, ამოიკითხება სახელები: ბასილი და რომანოზი. ჩრდილოეთისა და სამხრეთის კამარის ქანობზე მოთავსებულია ცხენოსანი წმ. გიორგის და წმ. ევსტათის ფიგურები. ეკლესიის ზედა, უმაღლეს (ე. ი. ზეციურ) ზონაში ამ წმინდანების მოთავსება საქართველოში მათი განსაკუთრებული თაყვანისცემით უნდა იყოს განპირობებული. მაგ; წმ. გიორგის გამოსახულება ზეციურ ზონაში მოთავსებულია ზემო სვანეთის იფხის და აცის ეკლესიებში (XI საუკუნის დასაწყისი), წმ. ევსტათის ნადირობის ეპიზოდი აგრეთვე გვხვდება ზემო სვანეთის (იფარი, XII საუკუნე, ლალამი, ლენჯერი XIV საუკუნე) ეკლესიების ფასადების მოხატულობაში....ნუზალის ეკლესია შეიძლება XIII საუკუნის ბოლოსა და XIV საუკუნის დასაწყისს მიეკუთვნოს. მოხატულობაც ეკლესიის მშენებლობის თანადროული უნდა იყოს¹² (გვ. 43).

ალაგირის ხეობაში, ნუზალის დასახლებასთან ახლოს და კასრის ხეობაში გვხვდება ჩამკეტი, გადაძობი ნაგებობების ნაშთები. ოსეთიდან საქართველოში მომავალი ძველი სავა-

¹² ა. ვოლსკაია, დასახლებული ნაშრომი.

ჭრო გზა ნუზალიდან კასრის ხეობაში გადიოდა. გზის ეს მონაკვეთი ოდესღაც ცარაზონოვების ძლიერ ოსურ გვარს ეკუთვნოდა, რომლებმაც იგი ერთიან გამაგრებულ პუნქტად გადააქციეს. ნუზალის სიმაგრის იქით, კასრის ხეობიდან სამ კილომეტრში, შემორჩენილია საყარაულო კოშკების და ქვის კედლების ნაშთები, რომელსაც „მრუდე ჭიშკარს“ უწოდებენ.

ქალაქ ალაგირის ცენტრში, 1853წელს აშენებული არქიტექტურული ძეგლი-ყოფილი ალაგირის ტაძარი მდებარეობს. მისი პროექტის და მოხატულობის ავტორი, ცნობილი რუსი არქიტექტორი და მხატვარი, თავადი ა. გაგარინი ყოფილა. გარდა ამისა, ტაძარს ისტორიული ღირებულება აქვს იმ მხრივაც, რომ 1888-1890წწ. პოეტი და მხატვარი კ. ხეთაგუროვის მიერ მოიხატა. ალაგირის ტაძარს არა მარტო საკულტო, არამედ სამხედრო მნიშვნელობაც ჰქონდა. ამაზე დამაჯერებლად მეტყველებს ტაძრის გარშემო შემოვლებული მაღალი გალავანი, რომლის კედლის სიმაღლე 8მ-ს აღწევს, მოცულობა-4,5მ. ბერძენი ოსტატების მიერ ტაძარი ქვის მშვენიერი წყობით არის აშენებული. ვინრო, ოვალური ფორმის სარკმლები პორტალებით და აჟურული გუმბათით დამშვენებული¹³ (გვ. 35-37).

ქრისტიანობის გავრცელების და განმტკიცების შემდგომი ეტაპი, ოსეთის სასულიერო კომისიის მოღვაწეობას უკავშირდება. XVIII საუკუნის II ნახევარში და XIX საუკუნის I ნახევარში ჩრდილოეთ ოსეთში 17 ქრისტიანული სალოცავი აშენდა¹⁴ (გვ. 9), თუმცა ამას ოსებისთვის ხელი არ შეუშლია, ქრისტიანობასთან ერთად, მუსულმანობა და წარმართული წესჩვეულებები არ დაევიწყებინათ. ცხადია, ეკლესიების ინტენ-

¹³ Обзор деятельности общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1860-1910 гг. Тиф., 1910.

¹⁴ Обзор деятельности общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1860-1910 гг., Тиф., 1910

სიური მშენებლობა ჩრდილოეთ ოსეთში ისლამის გავრცელებით იყო ნაკარნახევი. მისი შემდგომი დანინაურება, რომ აეცილებინათ, რუსეთის ცარიზმი ეკლესიების მშენებლობით დაუპირისპირდა. რამდენიმე წლის მუშაობის შემდეგ (1878 წლიდან 1897წლამდე), ქალაქის ცენტრში მოზდოკის მარიამ ღვთისმშობლის სახელობის სალოცავი (ოს. მაზდაჟდი მადი მარიამი ძუარ) აღიმართა, რომლის სამრეკლოდან უზარმაზარი ზარების რეკვის ხმა, 30 კმ-ის მანძილზე ისმოდა. ტაძრის დღესასწაულზე აგვისტოს თვეში, ოსები მის მოსალოცად ყოველი მხრიდან მოდიოდნენ.

მთა-ოსეთის უძველესი საკულტო ძეგლი, მდ. არდონის შენაკად ზრუგის ხეობაში „ხოზიტა-მაირამის“ ტაძარი (ისტორიული დვალეთის ტერიტორია), ქართული შუა საუკუნეების ხუროთმოძღვრების ნიშანდობლივ თვისებებს ამჟღავნებს. „იგი ოსეთში ქართული საეკლესიო არქიტექტურის გავრცელების გზებსაც გვიჩვენებს. ასეთი გზები იყო დარიალისა და ოსეთის სამხედრო გზა“¹⁵ (გვ. 17). მისი მშენებლობა თარიღდება X-XI საუკუნეებით და ალან-ოსეთში ქრისტიანობის გავრცელებას უკავშირდება.

ზოგიერთი არქეოლოგიური მონაცემები, მაგ; სამარი-სებური მღვიმის კედლებზე ჯვრის გამოსახულება, რომელიც VI-VII საუკუნეებს განეკუთვნება, აღმოჩენილია ნალჩიკის რაიონში. ქვის ჯვარი ბერძნული წარწერით (VII-VIII საუკუნეები) კისლოვოდის მახლობლად, ამ ეპოქაში ალანებში ქრისტიანობის შეღწევაზე მიანიშნებს, თუმცა სათანადოდ არ გავრცელდა¹⁶ (გვ. 183). ქრისტიანობა არასოდეს არ ყოფილა ოსთა მსოფლმხედველობის განმსაზღვრელი, მაგრამ ქრისტიანული კულტურის (როგორც ბიზანტიურის, ისე ქართულის) კვალი ჩრდილო ოსეთის ხეობებში ადვილი მისაგნებია.

¹⁵ ჯ. გვასალია, დასახელებული ნაშრომი.

¹⁶ З. Ванеев среднековья Алания, Сталинир 1959.

საკმარისია იმის აღნიშვნაც, რომ „თამარ დედოფლის“ დროს აშენებული ეკლესიების რაოდენობა ოცდაათს აღწევდა. ზოგიერთი ცნობით, ოცდაშვიდზე მეტია¹⁷ (გვ. 208), რომელთა უმრავლესობას ჩვენამდე არ მოუღწევია.

ნუხალის ტაძარზე თითქმის ორი საუკუნით ადრე აშენებული ზრუგის ეკლესია, რა მიზნით ააშენეს მეტად ძნელად მისადგომ ხეობაში, ჯერჯერობით გაურკვეველია. ზრუგი მდ. ზრუგდონის მარჯვენა სანაპიროზე, სოფ. ხოზიტიკაუს მახლობლად მდებარეობს. ზამთარში ძლიერი წვიმები, ზრუგის ხეობას გარესამყაროსთან აშორებდა. ამ ხეობაში ცალკეული საგვაროვნო დასახლებები ჰქონდათ ხოზიელებს, ბირაგოვებს, კოზაელებს, ტაუგასოვებს. ცხადია, ტაძრის ირგვლივ დიდი ხანია მოსახლეობა არ ცხოვრობს, მაგრამ მათ ნაკვალევზე ქრისტიანული სასაფლაო მიგვანიშნებს. ზრუგის ეკლესია მართკუთხედის ფორმისაა 7,8X13,3მ. ორსართულიანია. მეორე სართულზე მისადგმელი კიბით ადიოდნენ. აქვს ნახევრადმრგვალი აბსიდა, რომელიც ორი ერთმანეთისგან იზოლირებული სათავსოებისგან შედგება. აშენებულია ადგილობრივი ტუფით კირის დულაბში. ერთი შესასვლელი აქვს. შემოვლებული აქვს ქვის გალავანი. XX საუკუნის 30-იან წლებში ძლიერი წყალდიდობის შედეგად ტაძრის ჩრდილოეთი და დასავლეთი კედლები ჩამოინგრა, მაგრამ სხვა კედლებზე ფერწერის ნიმუშები ჯერ კიდევ არის შემორჩენილი. არქიტექტურულად ზრუგის სალოცავი ქართული დარბაზული ეკლესიების ფორმას ემთხვევა და ყველანაირი საფუძველი არსებობს X-XI საუკუნეებით დათარიღდეს¹⁸ (გვ. 285). ზემოთ აღნიშნული ზრუგის ანუ ხოზიტა მანამის ღვთისმშობლის ტაძარი ისტორიული დვალეთის ტერიტორიის

¹⁷ Д. Лавров, заметки об Осетии и осетинах, сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, Тиф., вып III, 1883.

¹⁸ Б. Калоев, დასახლებული ნაშრომი.

ფარგლებში შედიოდა. ქართველი ოსტატების ნახელავი ჟამთა სიავის გამო, საქართველოს საზღვრებს გარეთ მოექცა.

1951 წელს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ქართული ხელოვნების ისტორიის ინსტიტუტმა, იქ გადარჩენილი ქართული ძეგლების შესწავლის მიზნით, ჩრდილოეთ ოსეთში ექსპედიცია მოაწყო. პირველად მაშინ ჩატარდა ხოზიტა მაირამის ტაძრის აზომვა, ფოტოფიქსაცია; ექსპედიციამ შეძლებისდაგვარად შეისწავლა გადარჩენილი კედლების მოხატულობა. საკურთხევლის აბსიდის კედლებზე ამოიკითხებოდა მოციქულთა და მღვდელმთავართა ორი მწკრივი. შედარებით უკეთესად იყო შემონახული წმ. მამების გამოსახულება. სამხრეთ კედელზე შეიმჩნეოდა კომპოზიციების ცალკეული დეტალები, რომელთა მიხედვით შესაძლებელი იყო ეპიზოდების განსაზღვრა: ეს არის „წმ. მარია-მისა და ელისაბედის შეხვედრა“, „ჯვარცმა“, „მენელსაცხებლე დედანი ქრისტეს საფლავთან“, აგრეთვე „ეესტათის ხილვა ნადირობის დროს“. ყველაზე კარგად იკითხება „ჯვარცმა“, რომლის კომპოზიციური წყობის მსგავსს ვხვდებით აგრეთვე XIII-ის ბოჭორმის წმ. გიორგის ეკლესიაში¹⁹ (გვ. 42). დღეისათვის საგრძნობლად დანგრეული ტაძრის მოხატულობა გვიანდელია, აგების თანადროული არ არის.

ჩრდილოეთ ოსეთში რექომის განთქმული სალოცავი, ქართული კულტურის გავლენის მიმანიშნებელია. გადმოცემის მიხედვით, ძველად აქ ქართული მონასტერი ყოფილა. ცეის (წეის) აულში ქართული სამღვდელოების რამდენიმე ოჯახის ნამრავლია. წმ. გიორგის სახელობის რექომის სალოცავი მიყრუებულ ადგილას არის აშენებული. მომლოცველები აქ ტაძრის დღესასწაულზე იყრიან თავს. მეთვალყურეობის, ტაძრის გაღების, შესაწირის მიღების უფლება აქვს „ძუარ-ლაგს“- ამორჩეულ ხანდაზმულ მამაკაცს, რომელ-

¹⁹ ა. ვოლსკაია, დასახელებული ნაშრომი.

საც შეუძლია სალოცავში შესვლა²⁰ (გვ. 257). ქართველი მისიონერები ძველი წარმართული სალოცავების ადგილზე, მოსახლეობა რომ მიეზიდათ ქრისტიანულ ეკლესიებს აფუძნებდნენ. შესაბამისად, საქართველოს მისწრაფების გამო, რექომიც ნახევრადქრისტიანულ სალოცავად გადაიქცა²¹ (გვ. 146). ალაგირის საზოგადოების, ცეის ხეობის რექომის ეკლესიაში გიორგი XI-ის მიერ შეწირული ზარი ინახებოდა. წარწერის მიხედვით, რექომი დიგორისა და დვალეთის სალოცავად ითვლებოდა. ასეთივე წარწერიანი ზარია ძივგისის (ქურთათის ხეობა, ჩრდილოეთ ოსეთი) ტაძარში. „აღნიშნული ზარების ქართული წარწერები მოწმობენ იმას, რომ ოსეთში ამ დროისათვის (XVII საუკუნის 80-იან წლები) სცოდნიათ ქართული ენა, ქართული დამწერლობა და მათი შემწირველნი ამ ფაქტიდან გამომდინარე, ზარებს ქართულ წარწერებს უკეთებდნენ“²² (გვ. 232).

ზღვის დონიდან 1800მ-ის სიმაღლეზე მდებარე „რექომის“ აშენების თარიღი დღემდე დაუზუსტებელია. ძირითადად XIII-XIV საუკუნეებს, ან XV-XVI საუკუნეებს აკუთვნებენ. ისტორიული მნიშვნელობის აღნიშნული ძეგლი, ოსების ხის ხუროთმოძღვრების ნიმუშია. იგი ლურსმნისა და სხვა რკინის ლითონის გარეშეა აშენებული. „Реком представляет собой бревенчатый сруб из целых бревен значительной толщины (от 25 до 30 см в диаметре). сруб покрыт низкой деревянной крышей, которая опускается широким навесом, поддерживаемым с двух сторон резными деревянными столбами. Столбы отличаются друг от друга по форме и увенчаны сверху художественно оформленными деревянными коньками, которые

²⁰ Вс. Милер, осетинские этюды, ч. II, М., 1882.

²¹ П. Ковалевский, народы Кавказа, т. 1., 1914.

²² გ. თოგოშვილი, დასახელებული ნაშრომი.

напоминают голову верблюда с вытянутой шеей²³ (გვ. 31). მხატვარ-რესტავრატორებმა რექომის ნაგებობის სხვადასხვა დეტალები (სახურავი, სვეტები, კონქი) რამდენჯერმე აღადგინეს.

ქალაქ ვლადიკავკაზიდან 45 ვერსის მოშორებით, სოფ. ძივლისში არის წმინდა გიორგის სახელობის ძველი ეკლესიანერდა ჟურ. „მწყემსის“ კორესპონდენტი. მისივე ცნობით, ეკლესიას ოთხივე კედელი დარღვეული ჰქონდა. ტრაპეზის კანკელისა და სამკითხველოს გარეშე დარჩენილ ტაძარში ნირვა-ლოცვა ცხადია, აღარ სრულდებოდა²⁴ (გვ. 12). ამ ეკლესიის ზემოთ, დაახლოებით ოთხ კილომეტრში, სოფელ დალაყვასთან XIX საუკუნის ბოლოს, გუმბათოვანი მთავარანგელოსთა სახელობის ეკლესია ყოფილა. მაგრამ ძივლისის წმინდა გიორგის დაზიანებული ტაძარი ისეთ ძლიერ სალოცავად ითვლებოდა, რომ არა მარტო ხეობის, არამედ ბარის ოსებიც ეთაყვანებოდნენ. ადგილობრივი მოსახლეობა მას „ვასთირჯი ქუვანდონს“ უწოდებდა (ვასთირჯი-ვასკერკი იგივე წმინდა გიორგი). „Оно представляет собой продолговатый четырехугольник покрытый двускатной кровлей из шиферных плит. На восточной стороне сохранился алтарный абсид, увенчанный полукуполом, несколько окон в виде узких щелей пропускают свет в здание; двери намешаются на южной стороне храма“²⁵ (გვ. 233). სამხრეთის მხრიდან პატარა კარი, მოსახლეობის შემოწირულობისთვის იყო განკუთვნილი. ქალებს და ჩვილ ბავშვებს გალავნის იქით შესვლა არ შეეძლოთ.

ზემოთაღნიშნულ ტაძართა უმრავლესობა წმინდა გიორგის სახელობისაა. დიდი მნიშვნელობა აქვს იმასაც, რომ ქართულ ცნობიერებაში ჩაკირული წმინდა გიორგის პრიო-

²³ გ. თოგოშვილი, დასახელებული ნაშრომი.

²⁴ ვლადიკავკაზიდან, ჟურნ. „მწყემსი,“ №14, 1890.

²⁵ Периодическая печать.... Кн. IV.

რიტეტული კულტი, ათვისებული და შესისხლხორცებული იქნა ოსთა მიერ. ქრისტიანული სარწმუნოებისთვის წამებული წმინდანების მნიშვნელობის შემეცნება, ყოვლად მიუწვდომელი იყო გაუნათლებელი ხალხის უხეში წარმოსახვისთვის, რომელიც მხოლოდ მატერიალური ცხოვრებით ცხოვრობდა²⁶ (გვ. 21).

ჩრდილოეთ ოსეთში მუსულმანური რელიგიის სალოცავებიდან აღსანიშნავია ისტორიულ-არქიტექტურული ძეგლი თათართუფის მინარეთი, რომელიც მდ. თერგის მარცხენა სანაპიროზე, სოფ. ელხოტოვის პირდაპირ მდებარეობს. თათართუფი ნიშნავს თათრების სადგომს, ბორცვს და მისთანა. არქეოლოგიური მასალის მიხედვით, ძველად თათართუფი მდიდარი ალანური ქალაქი ყოფილა. მინარეთი, რომელიც მისგან შემორჩა XIII-XIV საუკუნეებს განეკუთვნება. აგურისგან აგებული ნაგებობის სიმაღლე ოცდაშვიდ მეტრს აღწევს. საძირკველი 4,2X3,5მ. თათართუფის რაიონში არქეოლოგების მიერ მრავალი ყორღანული სამარხი გაითხარა, რომელიც საინტერესოა როგორც დაკრძალვის წესებით ისე ინვენტარით - დანა, მაკრატელი, ვერცხლის და ოქროს საყურეები, სატევრის ნატეხები, სავარცხლები, ტანსაცმლის ნაფლეთები, ისრის წვეტები, ღილები და ა.შ.

1771 წელს თათართუფი აკად. ი. გიულდენშტედტმა დაწვრილებით აღწერა. მოგზაურმა მინარეთის გარდა, ნაგებობებს შორის მეჩეთი და ქრისტიანული ტაძრის ნანგრევებიც აღმოაჩინა²⁷ (გვ. 28-29).

ცნობილია, რომ XVII-XVIII საუკუნეებში, ოსეთში ისლამმა ყაბარდოდან შემოაღწია, მაგრამ XVIIIს-ის ბოლოს რუსეთის ცარიზმი კავკასიაში ქრისტიანობის აღდგენის პოლიტიკას

²⁶ Р. Штакельберг, главные черты в народной религии Осетии, юбилейный сборник в честь Вс. Миллера, М., 1900.

²⁷ И. Теплицкий, Н. Цагаев, დასახელებული ნაშრომი.

წარმატებით შეუდგა. მიუხედავად ამისა, XXს-ის თითქმის 30-იან წლებამდე აქ სუნიტური მეჩეთი მოქმედებდა, რომელიც ქაიროს სუნიტური მეჩეთის იდენტური იყო, ცხადია შემცირებული ზომებით.

მთა ოსეთში ჩვეულებრივ სოფლის გასწვრივ ან სოფელში შეიძლება შეხვდეთ შუა საუკუნეების საინტერესო ნაგებობებს, როგორცაა აკლდამები - ანუ სამარხები. მათი რამდენიმე ტიპია ცნობილი: მინისქვეშა, ნახევრად მინისქვეშა და მინისზედა აკლდამები. დადგენილია, რომ მათ შორის ყველაზე ძველი მინისქვეშა სამარხებია, რომლებიც ალანურ ეპოქას (V-Xსს.) განეკუთვნება. ნახევრადმინისქვეშა აკლდამები IX-XIV საუკუნეებით თარიღდება, ხოლო მინისზედა XII-XVIII საუკუნეებს განეკუთვნება. ამ კატეგორიის ძეგლებიდან მეტად საინტერესოა ძველი სასაფლაო („городок мертвых“), რომელიც სოფ. დარყავსთან მდებარეობს. დარყავის „მკვდრების ქალაქში“ სამოცდაათამდე სხვადასხვა ტიპის და ფორმის აკლდამაა. სამარხებში დიდი რაოდენობით გვხვდება მშვილდი, ისარი, სატევარი, ცული, დასაკეცი დანა, ხვერდის, აბრეშუმის ქსოვილი, სარკე და სხვა ნივთები, რომლებიც გვეხმარება დადგინდეს კულტურული კავშირები ოსებსა და სხვა ხალხებს შორის²⁸ (გვ.17). აკლდამები კირქვისგან შენდებოდა. ხშირად გარედან მოპირკეთებულია. თითოეულ აკლდამას აქვს საძრომი და ნახვრეტი კედლებში ვენტილაციისთვის. ორპირი, გამჭოლი ქარის და ჰაერის სიმშრალის გამო ცხედარი მუმიფიცირდებოდა და დიდხანს ინახებოდა. ყველა აკლდამას აქვს ერთი, ორი ან სამი კამერა, ხის ან ქვის რამდენიმე იარუსიანი თაროებით, რომელზეც გარდაცვლილის ცხედარი თავსდებოდა.

მთა ოსეთში აკლდამების წარმოშობა განაპირობა მინის უკიდურესმა სიმცირემ. სამარხები ძირითადად, სახნავ-სათე-

²⁸ И. Теплицкий, Н. Цагаев, დასახელებული ნაშრომი

სად გამოუსადეგარ ნაკვეთებზე გვხვდება, ანუ მაღალ კლდოვან ბორცვებზე. მათი წარმოშობის თანამდევი მიზეზები შეიძლება ყოფილიყო შიმშილისა და ეპიდემიის დროს მთის მასივებში მიწის გათხრის ტექნიკური სიძნელეები. აგრეთვე მიცვალებულის კულტი და ხალხის წარმოსახვა საიქიოს ცხოვრებაზე, რომელიც მიცვალებულის მიწაში დამარხვას დაუშვებლად მიიჩნევდა. აკლდამური ნაგებობების მკვლევარი გ. კოკიევი მიიჩნევს, რომ მათ ან ოსები ან ოსების დაკვეთით, მეზობელი ინგუშები აშენებდნენ, რომლებიც ქვის შენობების უბადლო ოსტატები იყვნენ. მკვლევარი ცდილობს კავშირი დაინახოს ძველ საეკლესიო ნაგებობებსა და აკლდამებს შორის. ძველ საეკლესიო ნაგებობებში გულისხმობს ინგუშეთის „თხაბადის“, ნუზალის წმ. გიორგის, ძივგისის წმ. გიორგის და გალიათის-იუს-ძუარის თუ ავდ-ძუარის ძველ ქართულ ეკლესიებს, რომ აკლდამების პროტოტიპებად წარმოადგინოს. „Культура склеповых сооружений Осетии не северного, а южного происхождения и своими корнями восходит ко времени расцвета христианства среди горцев северного кавказа, т. е. к раннему средневековью, когда, по инициативе грузинского царства, стали возникать в северном нагорье христианские церкви, послужившие впоследствии прототипами склеповых сооружений”²⁹ (გვ. 66-67). მათი ტიპების მრავალფეროვნების გამო, აკლდამების დათარიღების გარშემო რადიკალურად განსხვავებული მოსაზრებებია.

ზემო როკაში (ზემო როკის ლამაზი უღელტეხილით მთავრდება საქართველო), ექვსი ზაფხად ანუ ზაპად - ჩვეულებრივი ორსართულიანი აკლდამაა. თითოეული მათგანი მოზრდილ კლდეში გამოკვეთილ ოთახს წარმოადგენს. წინათ აქ შეჭკონდათ მიცვალებულის ცხედარი და მას კედლის ტახტზე დებდნენ. შემდეგ, როდესაც სხვა მიცვალებულს

²⁹ Г. Кокиев, склеповые сооружения горной Осетии, Цхинвали, 1927.

შეიტანდნენ შიგ, წინანდელს იატაკზე ან ქვედა სართულში (სარდაფში) დებდნენ. 75 წლის ზაქრო თომავეი გვაუწყებს, რომ პაპამისი 100 წლის იყო. ის იტყოდა, არც 80 წლის პაპაჩემს ახსოვდა, რომ რომელიმე მიცვალებული ზაპაძე შეეტანათ, რადგან უკვე დამარხვის წესი იყო შემოსულიო. ასეთ ზაპაძეებში ჩონჩხებსა და ტანსაცმლის ნაფლეთებს ვხვდებით. არსებობს ცნობაც, რომ ასეთ აკლდამებს 200-300 წლის წინათ იყენებდნენ. მსგავსი აკლდამები ჩრდილოეთ ოსეთში, მრავლად გვხვდება. შევნიშნავთ, რომ ქრისტიანული რელიგიის ყოფაში დამკვიდრების შემდეგ, ასეთ აკლდამებს აღარ აგებდნენ, რადგან ქრისტიანობა მიცვალებულის დამარხვის წესს ცნობს („მინა ხარ, მინად იქეციო“). საქმე იმაშია, რომ ქრისტიანობა ოსების ყოფაში ძალიან გვიან დამკვიდრდა და ისიც წარმართული ადათებთან ერთად³⁰ (გვ. 281-282).

დიდი ლიახვის ხეობის ზედა წელის სოფლებში მაგ; სოფელ გუფთაში, სოფელ მსხლებში, ჯავაში სასაფლაოები ტაძრის ნანგრევებთან ან ეკლესიის ირგვლივ მდებარეობს. საყურადღებოა საფლავის ქვების მრავალფეროვანი ეპიტაფიები, ძირითადად ლექსად გაფორმებული. მაგ; „გაუკითხავი სიკვდილი წაიყვან დაბარებულსა/ასრულებ შენსა ნებასა, ღვთისაგან დავალებულსა, არცა კითხულობ მდიდარსა, არც ღარიბ შეწუხებულსა“ (თიგიშვილის, თიგიევეების საფლავის ქვის წარწერა). ეპიტაფიები XIX საუკუნის 70-90-იანი წლებით თარიღდება. ნიშანდობლივია, რომ სოფელ ხვწეში საფლავის ქვებზე ქართული ასოებით შესრულებული ოსური წარწერები არსებობს. სოფელ სბაში ვერცხლის ჯვარზე ქართული ასოებითვე იკითხება ოსური სიტყვები „სიღზარინ ძუარ,“ რაც ოქროს ჯვარად ითარგმნება, მაგრამ ესმით, როგორც „ოქროს ანგელოზი“.

³⁰ ი. მეგრელიძე, დასახელებული ნაშრომი.

სოფელ სბაში აკლდამები ერთი სბის წყალს გამოლმბა, მეორე გაღმბ. მბთ შორის ერთ-ერთი სრულიად თავისებური, მინის ზევიტ აღმბართული ორსართულიანი ოთხკუთხი ზაპაძია, რომლის პირველ სართულში გოგონას ჩონჩხია. იგი 15-20 წლის წინბთ გარდაცვლილა. ზამბთარში დიდი თოვლის გამო ვერ დაუსაფლავებიათ და აქ მოუთავსებიათ, თორემ ამ დროს ზაპაძებს უკვე აღარ იყენებდნენ³¹ (გვ. 234; 286).

ამდენად, აკლდამური კულტურა ე.წ. სამხრეთ ოსეთში არ გავრცელებულბ. შიდა ქართლის მთიან ნაწილში ოსების მიგრაცია XVII საუკუნის II ნახევრიდან აღინიშნებბ, ხოლო XVIII საუკუნის 30-იან წლებში, დიდი და პატარბ ლიბხვის ხეობის მთიან ზოლს მთლიანად ეუფლებიან³² (გვ. 10). საქართველოში მიგრაციის შედეგად, ქართულ კულტურბზე ორიენტირებულ ოსებს, დაკრძალვის არაქრისტიანული აკლდამური წესი ამ ხანებში უკვე აღარ დასჭირვებიათ.

ზოგიერთი ოსი ისტორიკოსი იჩემებს, რომ ოსები საქართველოში აბორიგენები არიან, თუ ეს ასებ მბშინ მბთი კულტურის კვბლი ამ ტერიტორიბზე მცირედ მბინც უნდა ჩანდეს. მბგრამ ასეთს ვერ იბოვით. „ის, რბც ე.წ. სამხრეთ ოსეთის ტერიტორიბზე არქეოლოგებმბ მინის წიბლიდან ამოიღეს და ის, რბც მინის ზემოთ ნახეს ხელოვნებბთმცოდნეებმბ, მხოლოდ და მხოლოდ ქართულიბ. ეს თავისთავად იმბზე მიგვითითებს, რომ აქ ყოველთვის ქართველი მკვიდრობდბ და თუ ვინმე რამეს ქმნიდბ და აშენებდბ, ისევე ქართველი იყო“³³ (გვ. 125).

აღსანიშნავიბ ნ. ბერძენიშვილის ანგარიშგასაწევი მოსაზრებბ აბორიგენტბ „მკვიდრბ“ განმსაზღვრელ როლზე კულტურის განვითარებბში. რბკი საზოგადოებრივი წინსვლბ

³¹ ი. მეგრელიძე, დასახელებული ნაშრომი.

³² Р. Топчишвили, Осетини в Грузии: миф и реальность, Тб., 2009.

³³ კ. ზაქარაიბ, შიდა ქართლის მთიანეთის ხუროთმოძღვრების ისტორიისათვის, წიგნ., ოსთბ საკითხი, გორი-თბილისი, 1996.

მხოლოდ მემკვიდრეობასთან არის დაკავშირებული, კულტურას მხოლოდ „მკვიდრნი“ ავითარებენ და არა „მსხემები“ (ე.ი. მომხდურები, მიგრანტები)“³⁴ (გვ. 248). საქართველოში დაახლოებით 25 000 ტაძარი, ნატაძრალი და ხიდია. ამათგან ორასზე მეტი ცხინვალის მხარეშია. ყოველივე ეს მეტყველებს ქართული კულტურისა და რწმენის სიძველეზე, საკითხავია, რა დაგვიტოვა იმ ხალხმა, რომელიც საქართველოში თურმე სამი ათასი წლით ადრე მოვიდა?³⁵... (გვ. 56). სწორედ ხუროთმოძღვრულ ნაგებობაზე დაყრდნობით შეისწავლება მსოფლიოში სხვადასხვა გამქრალი ერების ხელოვნების ამ დარგის ისტორია და საკმაოდ წარმატებითაც.

ე.წ. სამხრეთ-ოსეთში მოგზაურობისას ადამიანი განცვიფრდება უთვალავი წმინდა ადგილების სიმრავლით. ესენია „ძუარები“. ძუარი ნასესხებია ქართულიდან. ძუარი ანუ ჯვარი; ასეთივე წმინდა ადგილებით სავსეა ჩრდილოეთ ოსეთიც. აი, როგორ ხდება ნივთის ან ადგილისთვის საკრალური მნიშვნელობის მინიჭება. ასე მაგ.: „თერგის ხეობის სოფ. უხათის მცხოვრები სოზარი ტუაევის გადმოცემით, დაახლოებით ასი წლის წინ ტუაევის წინაპარს ხენის დროს უპოვია პატარა ბრინჯაოს (სიმაღლე 9 სმ-ია, სიგანე - 5 სმ), ფიგურა, რომლის პოვნა ტუაევეს ღვთის მოვლენად ჩაუთვლიათ. მისთვის აუგიათ ქვის პატარა ნიში, თარო დაუტანებიათ და თაროზე ბრინჯაოს ამულეტი დაუსვენებიათ. ახალ წელიწადს იქ ქადებით მიდიოდნენ. იგი ოჯახის ბარაქის ხატად იყო აღიარებული“³⁶ (გვ. 224). ამგვარად, შემთხვევით ნაპოვნი

³⁴ ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. VIII, თბ., 1991.

³⁵ ა. გელოვანი, ღმერთო შენევენასა ჩუენსა მოხედენ, ჟურნ. „ჯვარი ვაზისა“, №1, 1997.

³⁶ გ. ჯალაბაძე, მინათმოქმედება თერგის ხეობაში, აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, 1961, XXII-13B.

ბრინჯაოს ამულეტი, საგვაროვნო სალოცავის ფუნქციას იძენს. „ყველა სოფელში ან გზაშიაც ამოიჩემებდნენ ოსები ერთ რამე ბუჩქს ანუ ჯაგს, ან ხეს და ყველა გამვლელ-გამომვლელი ბამბას მიაკრავდა, ან ბამბის ძაფს შემოახვევდა და ზოგიც პატარა ხუხულებს ააშენებდა და ამგვარად, ეს ამოჩემებული ალაგი წმინდად მიაჩნდათ. ჩვენ ამ ხეობაში (ზღუბირის - ი.კ.), გზის პირებში, სამ-ოთხ ალაგას შევხვდით ხის გარშემო ბამბა-ბუმბების ნახვევს“³⁷ (გვ. 2).

საგვაროვნო, სასაფლაო, სახეობო (ხეობის) მნიშვნელობის ძუარების გარდა, საერთო ოსური სალოცავებიც გვხვდება. გ. ჩურსინის მიხედვით, „ბოლო ხანებში საყოველთაო აღიარებით სარგებლობდა სამხრეთ-ოსეთში სოფ. გერის წმ. გიორგის ეკლესია, ანუ „ჯერი-ძუარი“³⁸ (გვ. 49). აქ არა მარტო სამხრეთ-ოსეთიდან, არამედ ქართლიდან, კახეთიდან, თრიალეთიდან მოსალოცად დადიოდნენ.

პატარა და დიდი ლიახვის ხეობების არქიტექტურული მემკვიდრეობის შემსწავლელმა კომისიამ, რომელმაც 1981-1983 წლებში, ცხინვალის, ზნაურის (ყორნისის) და ჯავის რაიონებში იმუშავა, გერის სალოცავი განვითარებული შუა საუკუნეების ნაგებობებს მიაკუთვნა. ეკლესია ხუროთმოძღვრული თვალსაზრისით, შემდეგნაირად დაახასიათა: მაღალ მთაზე მდგარი დარბაზული ეკლესია გეგმით სწორკუთხედს წარმოადგენს, აღმოსავლეთით კოლოფა აფსიდით, რომლის ცენტრში გაჭრილია თაღოვანი სარკმელი... სარკმლის ძირში ტრაპეზის ქვაა. კონქი ნახევარსფერულია. ინტერიერი შებათქაშებულ-შელესილია. დასავლეთი შესასვლელი შიგნით თაღოვანია, გარედან არქიტრავული. დასავლეთის ფასადის წყობას ებჯინება ორსართულიანი სამრე-

³⁷ გ. ალხაზიშვილი, გორიდან ოსეთში, გაზ. „დროება“, №129, 1876.

³⁸ Г. Чурсин, Осетины, Тиф., 1925.

კლო³⁹ (გვ.43-45). ეკლესია თავის დროზე გალავნით ყოფილა შემოზღუდული. სალოცავისთვის 1899 წელს მინაშენი აუგიათ, რაც ზოგიერთ მკვლევარს გერის ეკლესიის აშენების თარიღად მიაჩნია; ხოლო ტაძრის მშენებლები ჯავის ან სხვა ხეობაში მცხოვრები ოსების წინაპრები ჰგონია⁴⁰ (გვ. 323). ცნობილია, რომ ნივთიერი ძეგლები ძველი დროის ხელთქმნილი უტყუარი მატიანია, რომლის „გაყალბება შეიძლება, შეცვლა კი – ვერა“⁴¹ (გვ. 106). ე.წ. სამხრეთ ოსეთში გერის წმ. გიორგის სალოცავის გარდა საზოგადო აღიარება დანარჩენ „ძუარებს“ არა აქვთ. კუდაროს ხეობაში, სამი ხეობის სალოცავია: სოფელ ჩასავალთან კუაიკაი ვასთირჯი, სოფელ ვეზურას მახლობლად რაგ-ძუარი, სოფელ კობეტში - მიქალგაბირთა. როკის რაიონში, სოფელ ზღუბირში სახელგანთქმული „ცირლი ძუარია“ - მწვერვალის ჯვარი. ოსები ტყვიას და ლითონის ფიგურებს სწირავდნენ, იქვე სპილოს დიდი ქვაბებიც დგასო⁴² (გვ. 75). რას წარმოადგენს ოსების სათაყვანებელი ადგილები? შეიძლება ითქვას, რომ ტაძრის ნანგრევებზე გამართული ნიშის მსგავსი წმიდა ამოჩემებული ადგილებია, წმიდა ჭალებით, სადაც წელიწადის განსაზღვრულ დროს დღეობები იმართება.

სოფელ სბაში, ჩრდილოეთით გორაკზე (ნასაყდრალზე) ფიცრით აგებული ნიშია (სენაკი), ორბოძიანი სამრეკლოთი. უკანასკნელზე ერთი მოზრდილი და ორი პატარა ზარია. ერთ პატარა რუსულ ზარს 1817 წ. აწერია. სენაკში მოგრძო ხისტარიანი დროშაა, რომელზეც ოცამდე პატარ-პატარა ზარი, ეჟვანი და ჯვრები ჰკიდია. ერთ-ერთ ჯვარზე (სიმაღლე 9 სმ. განი 5 სმ) ქართული მხედრული წარწერაა „სიზღრინ ჟუარი“,

³⁹ შიდა ქართლი, ცხინვალის რაიონი, ნ. 1. თბ., 2002.

⁴⁰ И. Беридзе, "Васкирки" у осетин, газ. "Кавказ", №75, 1855.

⁴¹ დ. თუმანიშვილი, წერილები, ნარკვევები, თბ., 1985.

⁴² Г. Чурсин, Осетины, Тиф., 1925. დასახელებული ნაშრომი.

რაც ოსურად ნიშნავს „ოქროს ჯვარს“⁴³ (გვ. 285). ანალოგიური ნაგებობაა სოფ. ჩიფრანში „ჯერმუხი კუვანდონი“. პატარ-პატარა ზარები იმ სამსხვერპლო ცხოველთა რაოდენობას განსაზღვრავს, რომელიც დროთა განმავლობაში მლოცველებმა შემოსწირეს. თითოეულ სოფელში ორი ან სამი ნმიდა ნიშია, რომელთა აღწერა ამჯერად სცილდება საკვლევე თემის ფარგლებს, ვინაიდან განსაკუთრებული საკულტო ნაგებობები ამ ძუარებში არ გვხვდება. ალბათ, არ გადავაჭარბებთ, თუ ზ. კიკნაძის შეფასებას დავიმონმებთ: „ყოველი კულტურის ფესვი ადამიანშია და ყველგან, სადაც კი მას უხდება ცხოვრება, თუნდაც მიუვალ მთებსა და უდაბნოს ხრიოკებს იყოს შეხიზნული, რასაც ქმნის, კაცობრიობის სახელით ქმნის. ის ყველგან თესავს საკაცობრიო თესლს, რომელიც ნაყოფს იღებს კონკრეტულ საზოგადოებრივ ყოფაში, საკაცობრიო კულტურის ყოველ კერძო გამოვლინებაში. ქვეყნის მიყრუებულ ადგილებში შეყუყულთ არ უშენებიათ მონუმენტური ტაძრები და სრა სასახლენი, ხშირად კვალიც კი არ დაუტოვებიათ მინაზე თავიანთი არსებობისა, მაგრამ ეს უკვალობა იქნებ მათი ღირსებაც იყოს, რადგან კვალი ნივთიერია, ეს ხალხი კი - სულიერ ღირებულებებს ქმნიდა“⁴⁴ (გვ. 11).

2. ტრადიციული საცხოვრებელი კომპლექსი, დასახლების ფორმა და ნაგებობის ტიპოლოგია

საუკუნეების მანძილზე იქმნებოდა და ყალიბდებოდა მთიელთა ტრადიციული საცხოვრებლის ტიპები. მათი განვითარების გზები და ხასიათი პოლიტიკური, ეკონომიური, ესთეტიკური, ტექნიკური თუ სოციალური ფაქტორების ურთიერთქმედებით იყო განპირობებული.

⁴³ ი. ლიხველი, დასახელებული ნაშრომი.

⁴⁴ ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია, I, თბ., 1996.

მშენებლობისთვის ადგილის შერჩევისას, ტრადიციული წეს-ჩვეულებებით ხელმძღვანელობდნენ, რომელიც ხალხის მდიდარ გამოცდილებას და ემპირიულ ცოდნას ემყარებოდა და არსებითად მაგიურ ხასიათს ატარებდა. სამოსახლოსათვის კონკრეტული ადგილის არჩევისას, ამ საქმეში გამოცდილ მოხუცებს დაეკითხებოდნენ ან „მკითხავებს“. მაგ.: სამოსახლოსათვის შერჩეული ადგილიდან ოსებს მკითხავთან მინა მიჰქონდათ. ეს უკანასკნელი ადგილის ვარგისიანობას განსაზღვრავდა⁴⁵ (გვ. 124). ოსები ადგილის გამოცდას რძიანი ან წყლიანი ჭურჭლით აწარმოებდნენ. საცდელ ნაკვეთზე ამოთხრილ ორმოში ჯამით რძეს დგამდნენ. თუ ჭურჭელში რძე შემცირდებოდა, ადგილი უვარგისად მიიჩნეოდა⁴⁶ (გვ. 147). სამხრეთ ოსეთში შერჩეულ ადგილზე ამ ოჯახის უფროსი იძინებდა და თუ კარგ სიზმარს ნახავდა, ექსპერიმენტის შედეგი დადებითად შეფასდებოდა⁴⁷ (გვ. 29). მთელი რიგი ოპერაციები, იმ მიზანს ემსახურებოდა, შერჩეული ადგილის რეალური თვისებები სწორად განესაზღვრათ. პირველ ყოვლისა, წინასწარ შეისწავლებოდა ტოპოგრაფიული, მეტეოროლოგიური, გეოლოგიური და სხვა პირობები. შერჩეულ ადგილს უნდა უზრუნველყო კოლექტივის ნორმალური საქმიანობა, ორგანული კავშირი ცენტრთან, მეზობელ კულტურებთან, სამეურნეო სავარგულებთან და რაც მთავარია, საიმედო დაცვა მომხდურებისაგან.

მთავარ სამშენებლო მასალად ოსეთში ქვა და ხე ითვლებოდა. სამშენებლო ქვას ალაგირში, არდონის ხეობი-

⁴⁵ Л. Чибиров, осетинское народное жилище, Цхинвали, 1970.

⁴⁶ Г. Чурсин, დასახელებული ნაშრომი.

⁴⁷ . А. Робакидзе, Г. Гегечкори, формы жилища структура поселения горной осетии, Кавказский этнографический сборник, V,1, 1975.

დან, ვლადიკავკაზში მდინარე თერგის სანაპიროებიდან მოიპოვებდნენ⁴⁸ (გვ. 8).

ცხადია, საძირკვლის გაჭრაც მაგიური რიტუალის თანხლებით სრულდებოდა. ახალი სახლის მშენებლობის დაწყებამდე ევედრებოდნენ „ადგილის დედას“ („ბინათიხიცაუს“), რომ მას ოჯახისთვის მფარველობა გაენია. ოსეთში დამონმებულია საძირკვლის ოთხივე კუთხეში ლურსმნების დარქობა, ვერცხლის ფულის, ბამბის, მატყლის ჩაყოლება, აქაც ისევე როგორც სვანეთში, „საძირკვლის დალოცვას წმინდა გიორგის შესთხოვდნენ და საგანგებოდ გამომცხვარ სარიტუალო ღვეზელებს სწირავდნენ“⁴⁹ (გვ. 35). საძირკვლის მნიშვნელობაზე მეტყველებს ე.წ. სამხრეთ ოსეთში დამონმებული ქალების წყევლის ფორმულა - „საძირკვლის ქვა გადაგიბრუნდეს“.

როგორც წესი, საცხოვრებელი კომპლექსის მშენებლობას ადრე გაზაფხულზე იწყებდნენ იმ მოტივით, რომ ზამთრის დაწყებამდე დაესრულებინათ. ცენტრალურ კავკასიაში ნაგებობის კედლებს ქვითკირით და მშრალი წყობით აშენებდნენ. მათი უმეტესობა შეუღესავ-შეუთეთრებელია. კედლის წყობის მდგომარეობა დამოკიდებულია წყობაში ქვების განლაგებაზე, სახლში სითბოს შენარჩუნების მიზნით, კედლის გულში ჩაყოლებულია წვრილი ქვები და მინა. კოშკებში კარი მინის დონეზე იშვიათად გვხვდება. ნაგებობაში მომხვდურის შესვლის გაძნელების მიზნით, კოშკურ საცხოვრებელში შესასვლელი მეორე სართულზეა. სარკმლებიც, ისევე როგორც სათოფურები ზედა სართულზე კეთდებოდა. სარკმლის ზომები და მოყვანილობა გამორიცხავდა მომხვდურთა მიერ ნაგებობაში მყოფი ადამიანების ცეცხლსასროლი იარა-

⁴⁸ . Ф. Баиернъ, Заметки о строительных материалах на Кавказе и в Закавказье, Тиф. 1873.

⁴⁹ ალ. რობაქიძე, გ. გეგეჭკორი, დასახელებული ნაშრომი.

ლით დაზიანებას⁵⁰ (გვ. 74,75). ოსეთში კოშკების გადახურვები დღემდე არ მოღწეულა. მიჩნეულია, რომ მათი ნაწილი ბრტყელი მიწურებიანი სახურავებით იყო დასრულებული, ნაწილი კი პირამიდულ-საფეხუროვანით. ვ. ბატონიშვილი აღნიშნავს, ოსური ციხე-კოშკებში მშენებელთა დიდოსტატობას, რომელთა უკიროდ ნაშენი კედლებიც ირყევიან, მაგრამ არ ინგრევიან. „იციან მჭედლობა, ზეინკლობა, ხეთა მუშაკობა, სახლთ შენება, არამედ არღარა ფლობენ ქვიტკირსა. გარნა აღაშენებენ სახლთა უსარკმელოდ, და მრავალსა ერთმანეთსა ზედა და კოშკსა ფიქალთა ქვათაგან მიწით, მაღალს კლდე-გორიანსა ზედა, ვინაითგან გამოუნახავთ უმჯობესად ზუავისა კუეთებისათვის, რამეთუ არღარა ეკუეთვის, გარნა ავიდეს კაცი კოშკსა, ირყევის და არა დაირღუევის, არამედ დგას მტკიცედ“⁵¹ (გვ. 640).

ოსების საცხოვრებელი მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. სამშენებლო მასალად ჩრდილოეთ ოსეთში ქვას იყენებდნენ, ხოლო სხვაგან ხეს. მთა - ოსეთში კოშკური საცხოვრებლის მთავარი კომპონენტებია განახი (ციხე-სახლი) და მასიგ (თავდაცვითი კოშკი) ან გალუანი (გალავან შემორტყმული სახლის და სიმაგრის კომპლექსი). “შეძლებული და დაწინაურებული კატეგორია ჩვეულებრივ ჩაკეტილ გალუანებში ცხოვრობდა, ხოლო უბრალო ხალხი - ხაძარში“⁵² (გვ. 302). ქონებრივ უთანასწორობას და ოსებს შორის არსებულ მუდმივ დაპირისპირებას ხალხური გამონათქვამი ადასტურებს. „როდესაც ოსი გამდიდრდება, კოშკს ააშენებს და ადამიანს მოკლავს“⁵³

⁵⁰ ა. ქალდანი, დასახელებული ნაშრომი.

⁵¹ ვ. ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოისა საქართველოისა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ. 1973.

⁵² Б. Скитский, Очерки истории горских народов, Орджоникидзе, 1972.

⁵³ Н. Дубровин, История воины и владычества русских на Кавказе, т., 1. СПб-В, 1871.

(გვ. 354). ი. რაინეგსი წერდა, რომ ოსების ბელადებს და წარჩინებულებს თავისი საცხოვრებლის ირგვლივ კიდეც მაღალი, მტკიცე ქვის გალავანი აქვთ შემოვლებული და მის ყოველ კუთხეში დგას პატარა საგუმბაგო. კედლის ზემოთ ნაწილში ჩაყოლებულია გრძელი, გარეთ გამოშვერილი წვეტიანი სარები, რომელზეც ჰკიდია ცხენის თავები და სხვა ძვლები; აგრეთვე ამ სარებს ქვემოთ და მათ შორის, ერთი წყრთის სიმაღლეზე ქვები ყრია, რათა ისინი უცებ გამოიყენონ გაუთვალისწინებელი თავასხმების დროს⁵⁴ (გვ. 210).

კოშკური საცხოვრებელი ძირითადად სამსართულიანია, პირველი სართული საქონლის სადგომია, რომელიც ფიქალის ფილებითაა მოწყობილი, ან მოტკეპნილი მიწისაა. მეორე სართული ოჯახის საცხოვრებლად გამოიყენებოდა, სადაც აუცილებლად კერა უნდა ყოფილიყო, ხოლო მესამე სართული დაცვით ფუნქციას ასრულებდა. როდესაც ამას აუცილებლობა არ მოითხოვდა, ბოლო სართული საცხოვრებლად და სამეურნეო დანიშნულებით გამოიყენებოდა. ზოგიერთი ცნობით, „მესამე სართული ძველად სტუმრისთვის იყო განკუთვნილი“⁵⁵ (გვ. 103). მოგვიანებით, სასტუმრო ანუ „კუნაცკაია“ ეზოში, ჭიშკართან ცალკე ნაგებობად განთავსდა⁵⁶ (გვ. 29). ცხადია, კოშკები ძლიერი და მდიდარი გვარების საკუთრებას წარმოადგენდა, ხოლო კოშკური საცხოვრებლები დიდ პატრიარქალური ოჯახის საცხოვრებლად გამოიყენებოდა. კოშკის ქონა-არქონა არსებით გავლენას ახდენდა ოჯახის პრესტიჟზე. მაგ.: ერთ-ერთი პირველი შეკითხვა, რომელსაც მაჭანკალს ეკითხებოდნენ იყო ის, რომ სასიძოს ან მის

⁵⁴ ი. რაინეგსი, მოგზაურობა საქართველოში, თბ. 2002.

⁵⁵ П. Надеждин, Природа и люди Кавказа и Закавказья, С-Петербург, 1869.

⁵⁶ Ф. Красильников, Кавказ и его обитатели, М., 1919.

საგვარეულოს ჰქონდა თუ არა საბრძოლო კოშკი. დადებითი პასუხის შემთხვევაში სასიძოს შანსი მეტი ჰქონდა⁵⁷ (გვ. 86).

ოსეთში კოშკური საცხოვრებლის შედარებით ნაკლები რაოდენობაა დარჩენილი. მოგვიანებით, კოშკიანი საცხოვრებელი კომპლექსის სოფლისგან განცალკევებით აგების ტენდენცია შეიმჩნევა. ამა თუ იმ გვარის შექმნილი წარმომადგენელი სოფლის ან გზის პირას სტრატეგიულად ხელსაყრელ ადგილას აგებს კომპლექსს და ცდილობს გარკვეული ვალდებულებანი მოახვიოს თავს თანასოფლელებს თუ გამეფლებს. დიგორში ჩაწერილი გადმოცემის მიხედვით, განკერძოება - მომხვეჭელობისაკენ მიდრეკილი ბადელიატები, რომლებიც მოსახლეობის დარაჯობისა და დაცვის საფასურად გარკვეული რაოდენობის საზღაურს იღებდნენ, დიგორელებს გაუძევებიათ. თუმცა ისინი ყაბარდოელების დახმარებით, კვლავ მობრუნებულან დიგორში, მაგრამ პირვანდელი ძალაუფლება დაუკარგავთ⁵⁸ (გვ. 170).

ამდენად, საცხოვრებელ ნაგებობებში გაბატონებული მდგომარეობა ორსართულიან და მრავალგანყოფილებიან საცხოვრებელს უჭირავს. აგრეთვე სამ-ოთხ სართულიან ციხეებს. „მესამე ტიპი XIX ს-ის II ნახევარში გავრცელდა ბარის ოსებში, ე.წ. გრძელი სახლი, რომლის აშენება ოსებს რუსებისგან უსწავლიათ“⁵⁹ (გვ. 187). ეს უკანასკნელი მწვავე მცირემინიანობის და მთის თავისებური რელიეფის გამო, მთაში იშვიათად გვხვდებოდა. ოსეთში ყოველი ოჯახი თავდაპირველად თავის კოშკურ საცხოვრებელში თავსდებოდა, ხოლო ოჯახის გამრავლების შემთხვევაში ახალ სახლს

⁵⁷ Л. Чибиров, Осетинское народное жилище, Цхинвали. 1970.

⁵⁸ ა. ქალდანი, დასახელებული ნაშრომი.

⁵⁹ Н. Такоева, Из Истории осетинского горного жилища "Советская этнография", №3, 1952.

(ქობს) მიაშენებდნენ. რაც უფრი მეტია მიშენებულ-დაშენებული ქოხები, მით ძველია სოფლის დასახლება⁶⁰ (გვ. 2).

საინტერესოა, რომ კოშკები მთიელთათვის უსაფრთხოების გარანტიად, ანუ ძალაუფლების სიმბოლოდ ითვლებოდა. რ. ძათიათის ცნობით, რუსეთის ცარიზმის სადამსჯელო ოპერაციების დროს, ოსებმა კოშკებს შეაფარეს თავი, რაც ტრაგედიით დამთავრდა - კოშკები მათ საფლავებად გადაიქცა⁶¹ (გვ. 7).

ცოტა რამ საცხოვრებლის შიდა მონყობილობის შესახებ, რომლის მთავარ ელემენტს კერა წარმოადგენდა. კერის თავში ზურგიანი და ორნამენტებით დამშვენებული საუფროსო სავარძელი იდგა. მარჯვენა მხარეს მდგარ ხის გრძელ სკამზე, მამაკაცები უფროს-უმცროსობის მიხედვით სხდებოდნენ, ხოლო მარცხნივ დედაკაცები. კერასთან ახლოს სასადილო მაგიდა იდგა, უმთავრესად მრგვალი მოყვანილობის ანუ სამფეხა მაგიდა, ე.წ. „ფინგ“. კედელთან და კუთხეებში სანოლები, სასმელ-საჭმელის შესანახი კარადები და საოჯახო ჭურჭელი იყო განლაგებული. საინტერესო საკულტო მნიშვნელობა აქვს სახლისა და ოჯახის მფარველ ღვთაებათა ერთ-ერთ ანგელოზს, რომელიც წმინდა ბოდსაა („სარიზად“) დაპატრონებული.

საქორწილო რიტუალის შესრულების დროს, კერძოდ, სავალდებულო ცერემონიის დამთავრების შემდეგ, მეჯვარე პატარძალს ამ „წმინდა ბოდთან“ მიიყვანს, რომელიც ხაძარის დასავლეთ კუთხეში დგას, ის შინაური და გარეული ცხოველების, - უმთავრესად კი ჯიხვისა და ირმის რქებით მორთულია. შეასრულებს რა სათანადო ლოცვას, მეჯვარე პირბა-

⁶⁰ Ф. Баиерн, О древних сооружениях на Кавказе, Тиф., 1870.

⁶¹ Р. Дзатгиати, Оборонительное сооружения южных осетин, Цхинвали, 1983.

დერამოფარებულ პატარძალს მასთან სამი დღით - ქორწილის დამთავრებამდე ფეხზე გააჩერებს. მესამე დღეს, მეფეკარე მიდის ფეხზე დგომით გადაქანცულ პატარძალთან და „წმინდა ბოძს“ და მის ანგელოზს ახალდაქორწინებულთათვის გამრავლებას და ბედნიერებას შესთხოვს⁶² (გვ. 126).

ამდენად, ჩრდილო ოსეთში გავრცელებული მთური ტიპის მრავალსართულიანი ნაგებობანი საცხოვრებელი, სამეურნეო და თავდაცვითი სათავსოებისაგან შედგებოდა. ე.წ. სამხრეთ ოსეთის ხალხური ხუროთმოძღვრება ყალიბდებოდა მოსული ოსური მოსახლეობის სახლმშენებლობის საკუთარი ჩვევებისა და ძველქართული ტრადიციების ურთიერთმოქმედების პროცესში. ძველი საცხოვრებლის ტიპებს ე.წ. სამხრეთ ოსეთში (ქსნის ხეობაში), წარმოადგენს: დარბაზი, როგორც ცალკე მდგომი, ისე კომპლექსური (დარბაზოვანი), ერთოიანი სახლი ხის საბოლეთი („ერდოჯინ ხაზარ“), საფეხუროვანი (ტერასული), სახლები მთური ტიპისა და ქვიტკირის სამსართულიანი ციხე-სახლები, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს ყველა მაღალმთიან რაიონშია გავრცელებული⁶³ (გვ. 22). ლ. ჩიბიროვის მიხედვით, სამხრეთ ოსეთში გავრცელებული საცხოვრებლის მეოთხე ტიპი ქართული „გომური“-ა⁶⁴ (გვ. 110).

პირველი ტიპი, დარბაზი წარმოადგენს ცალკე მდგომ სამოთხ ბოძიან ქართლური სახის დარბაზს, ხოლო დარბაზოვანი კომპლექსური საცხოვრებელი ორ-სამ საფეხუროვანია მოცულობით, ბოსლით დერეფნის ქვეშ ან გვერდზე. ყველაზე გავრცელებული „ერთდარბაზიანი“ - „ერდოჯინ ხაძარი“ აქ ორი

⁶² ვ. ითონიშვილი, საცხოვრებელი ნაგებობანი თრუსოს ხეობაში, კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული, I, 1964.

⁶³ ლ. სუმბაძე, სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის ზონა ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის მუზეუმი, ძეგლის მეგობარი, №50, 1979.

⁶⁴ Л. Чибиров, დასახელებული ნაშრომი.

განსხვავებული სტრუქტურისაა. ესენია ქვის ერთ ან ორსართულიანი შენობები ბანიანი გადახურვით და ხის ორფერდა სახურავით; კომპლექსური ერდოიანი სახლი (ერდოჯინ-ხაძარი“) ორფერდა სახურავით, საბოლეს „ერდოთი“ სხვენში და ბოსლით საცხოვრებლის ქვეშ. აღ. რობაქიძე, გ. გეგეჭკორი, „ხაძარი“-ს რამდენიმე მოდიფიცირებულ ვარიაციას გვთავაზობენ, რომლებიც ცალკეული დეტალებით განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. კერძოდ, ერდოჯინ ხაძარი, თოხინაჯინ ხაძარი, ჩირინ ხაძარი და უალაძიგ. ეს უკანასკნელი ქვეტიპი მხოლოდ შეძლებული ოჯახების საკუთრებას წარმოადგენდა⁶⁵ (გვ. 63).

ძველი ოსური ციხე-სახლი („გაენახ“) მთიულეთისა და ხევის ციხე-სახლებისგან არაფრით განსხვავდება. სახლის ეს ტიპი ჩვეულებრივ უმეტესად სამსართულიანია, ბანიანი სახურავით. აგებულია ფლეთილი ან რიყის ქვისაგან მშრალი წყობით, „ქვის გალავნით შემოსაზღვრული ერთ ან ორსართულიანი ციხე-სახლები, სამხრეთ-ოსეთის მთიან სოფლებში ზემო ერმანი, ქვემო ერმანი, ზალდა და სხვა, სამეურნეო ნაგებობებით და თავდაცვითი კოშკებით გავრცელებულ ფორმას წარმოადგენდა“⁶⁶ (გვ. 155).

სახლის გარდამავალმა ტიპმა სამხრეთ ოსეთის ტერიტორიაზე ვერ მიიღო აშკარად ჩამოყალიბებული სახე, როგორც ეს ქართლისა და კახეთის ტერიტორიაზე გვაქვს, ე.წ. ბანიანი სახლის სახით. გარდამავალი ტიპი აქ ძველებურ სახლს წარმოადგენს, რომელიც გადაკეთება - მიშენების საშუალებით - ოჯახის ახალ მოთხოვნილებებთან მორგებული საცხოვრებელია⁶⁷ (გვ. 24).

⁶⁵ А. Робакидзе, Г. Гегечкори, დასახელებული ნაშრომი.

⁶⁶ Очерки истории Юго-Осетии, т. 1. Тб., 1969.

⁶⁷ ლ. სუმბაძე, დასახელებული ნაშრომი.

„დარბაზი“ ქართლში და „ოდა“ აფხაზეთში - ქართულ-აფხაზურ-ოსურ კულტურის საერთო ელემენტია. ამიტომ მიმდინარე კონფლიქტები „ეს კატასტროფა კულტურის ეკოლოგიის თვალსაზრისითაც. ფაქტია ისიც, რომ აფხაზეთი ამ გზით სწყდება საკუთარ ფესვებს. ტრაგიზმს ამძაფრებს ათასწლეულობით ნაშენი ჩვენი განუყოფლობის იავარქმნილობა.... რაში მდგომარეობს ჩვენი განუყოფლობა და რა ამხეურებს ორივესათვის ზიარ სამყაროს ერთობლივ მოდელს? ამ მხრივ უდიდეს სამსახურს გვინევს ხელოვნების ძეგლები, რომელიც შემოაღნიშნული ფენომენის უტყვი, მოუსყიდავი, არალიტონი და მეტად თვალსაჩინო მაგალითებია“⁶⁸ (გვ. 15).

ოსეთში ძველი ნასოფლარები უმეტეს შემთხვევაში კონცხებზე და მთის კალთებზეა განლაგებული. დასახლების ამგვარ ტერასულ ფორმას აპირობებდა მტრისგან თავდაცვის საჭიროება, ზვავებისა და ნიაღვრებისაგან მოსალოდნელი კატასტროფის თავიდან აცილების აუცილებლობა და ადგილობრივი მეურნეობის ხასიათი. დიდი ოჯახების სეგმენტაციისა და გამრავლების მიზეზით, ტერასული დასახლების ნაცვლად, შედარებით გაშლილი დასახლება მივიღეთ. შესაბამისად, გვარეულობათა მიხედვით, უბნური დასახლების ძველი პრინციპი (სოფელი ერთი გვარით იყო დასახლებული) მოიშალა. „ძველი დასახლების ძირითადი ფორმა პატრონიმიულია, რომელიც უპრატესად ტერიტორიული ერთიანობით ხასიათდება. პატრონიმიის იდეოლოგიურ საფუძველს ქმნიდა საერთო სასაფლაო, სალოცავი და თავდაცვითი სიმაგრე-კოშკი“⁶⁹ (გვ. 193). ნებისმიერ სოფლის დასახელებას ოსურად „ხაუ“-„კაუ“ ეწოდება, რომელიც უბნებად იყოფა (ოს. „სიხ“). ოსური ტერმინი „ქომ“ (გომ ან გონ) საკუთრივ ხეობას

⁶⁸ ს. ლეჟავა, ოდა-სახლი, როგორც ქართულ-აფხაზური ერთობის სიმბოლო, ძეგლის მეგობარი №2, 1997.

⁶⁹ ალ. რობაქიძე, გ. გეგეჭკორი, დასახელებული ნაშრომი.

აღნიშნავს, როგორც გეოგრაფიულ ერთეულს და იმ ხეობის სოფლების გაერთიანებას ტერიტორიული, სამეურნეო და თავდაცვითი ინტერესების გათვალისწინებით. დასახლებისას ორმხრივი მიზანი ამოძრავებთ. ერთი მხრივ, უსაფრთხოების დასაცავად მიუდგომელ ადგილებში სახლდებოდნენ, მეორე მხრივ, გამწვავებული მცირემინიანობის გამო, სახნავ-სათესად ვარგისს მიწებს იზოგავდნენ⁷⁰ (გვ. 35). დასახლება მთა-ოსეთში შეჯგუფებული ხასიათისაა. ჰორიზონტალურადაა განლაგებული ყველა საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობა. „იმდენად მიერთვის ერთმანეთს, რომ თითქოს ერთი ნაგებობა მეორეზეა ჩამოკიდებული, პირველი სართულის გადახურვა მეორის ეზოა. დასახლება 4-10 კომლისგან შედგებოდა და იქ მოსახლე საგვარეულოს სახელს ატარებდა“⁷¹ (გვ. 154).

ოსთა საგვაროვნო ან ნათესაური ჯგუფების დასახლების ტრადიციული ფორმა და ზოგიერთი ტიპი ე.წ. სამხრეთ ოსეთშიც შეინარჩუნეს. გარდა ამისა, მსგავსი სამეურნეო პირობების გამო, აქაც იგივე საქმიანობა განავითარეს, რასაც ჩრდილოეთ ოსეთში ეწოდნენ. ეს არის მინათმოქმედება და მესაქონლეობა. ქვემოთ განხილული კვების ხალხური კულტურა უკეთ წარმოადგენს მოსახლეობის ეკონომიურ მდგომარეობას.

3. კვების ხალხური სისტემა

როგორც ცნობილია, ოსების ძირითადი საქმიანობა მინათმოქმედება და მესაქონლეობა (მეცხვარეობა) იყო. უპირატესობა მესაქონლეობას ენიჭებოდა, ვინაიდან სახნავ-სათესად ვარგისი მიწების დიდ სიმცირეს განიცდიდნენ. ნადირობასა და მეფუტკრეობასაც მისდევდნენ. რასაკვი-

⁷⁰ В. Пожидаев, горы северного Кавказа. М., 1926.

⁷¹ Очерки истории Юго-Осетии, დასახლებული ნაშრომი.

რველია, საკვები და სასმელიც ოსებს თავიანთი შრომა საქმიანობის შესაფერისი ჰქონდათ.

ნართული თქმულებების მიხედვით, ნართების მთავარი საკვები ირმის ხორცი ყოფილა. „თქმულების უძველესი ვარიანტებიდან ჩანს, რომ ომი და ნადირობა მათი არსებობის მთავარი წყარო იყო. ისინი უმთავრესად ირმებზე ნადირობდნენ. თქმულებებში ლაპარაკია მესაქონლეობაზეც, მთავარი ყურადღება ცხენების ჯოგებს ექცეოდა. ნართები ყველაზე მეტად ცხენებს ეტანებოდნენ“⁷² (გვ. 13). ვ. ბატონიშვილმა ოსთა რელიგიური კუთვნილების განმსაზღვრელად ისეთი პრიმიტიული ხერხი დაასახელა, როგორცაა ღორისა თუ ცხენის ხორცის ჭამა⁷³ (გვ. 39). ეს უკანასკნელი სხვა მკვლევარ-მოგზაურებს დადასტურებული არა აქვთ. „ღორის ხორცს ღარიბები ეტანებოდნენ, ცხვრის და ხარის ხორცი მხოლოდ მდიდრებისათვის ყოფილა ხელმისაწვდომი“⁷⁴ (გვ. 104). საერთოდ, საქონლის ხორცით გამასპინძლება დიდ დღესასწაულებსა და მიცვალებულის სულის მოსახსენებელ დღეებში ანუ რიგებში უწევდათ. ქორწილის ანუ ირადის დროს მრავალი საქონელი იკვლებოდა და იმ უანგარიშო ხარჯებს ვინ დათვლის, რაც მიცვალებულის სულის მოსახსენებელ რიგს სჭირდებოდა. ამისათვის წელიწადში რამდენჯერმე უნდა მოდულებულიყო ლუდი, გამოხდილიყო არაყი, დაკლულიყო საკლავები. „რაც უნდა უკანასკნელი ოსი იყოს, დაკლავს ძროხას, თუ ძროხა არა ჰყავს, ულლიდან გამოუშვებს ხარს, და მიუხედავად იმისა, რომ ის ამ ხარით ცხოვრობს, ზედ ორ-სამ ცხვარსაც დაუმატებს. შემდეგ

⁷² . ნართები, ოსური ხალხური ეპოსი, სტალინირი, 1947. ოსურიდან თარგმნა გ. ლეონიძის ვ. გორგაძის და ს. ფაშალიშვილის მიერ.

⁷³ გ. თოგოშვილი, ვახუშტი ბაგრატიონი ოსეთისა და ოსების შესახებ, თბ., 1977.

⁷⁴ П. Надеждин, დასახელებული ნაშრომი.

გამოაცხობს 15-20 ფუთ პურს, იყიდის 4-5 კოკა ღვინოს, თუ ღვინო არა აქვს გამოხდის ლუდს, რომელიც ღვინოზე იაფი არ უჯდება, მოინვევს მოკეთებებს ახლო-მახლო ან შორეული სოფლებიდან, საიდანაც ზოგჯერ ორასამდე ქალი და კაცი მოიყრის თავს და აბა, ამათ გაძლოლა არ უნდა“⁷⁵ (გვ. 1038). ოსთა რწმენით, მიცვალებულები იმქვეყნად ზუსტად ისე ცხოვრობენ, როგორც აქ და ამიტომ იქაც სახლი და საკვები სჭირდებათ. ზემოთგანხილული აკლდამები ანუ ზაპფაძები მიცვალებულთათვის სახლის ფუნქციას ასრულებდა, ხოლო საჭმელ-სასმელი, ის რასაც მათი ახლობლები ქელეხზე და რიგებზე მიირთმევდნენ.

ოსები კვებას ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ. „შეიძლება ითქვას, ნახევრადმშივრები არიან, არა იმიტომ რომ მათ საჭმელი არაფერი აქვთ, არამედ მუცლისათვის ზრუნვა სირცხვილადაც ითვლებოდა“⁷⁶ (გვ. 36). ცხელ ნაცარში გამო-მცხვარი ქერის ან სიმინდის პურით (გამხმარი ქარჯინა) კმაყოფილდებოდნენ, რომელსაც ყოველდღე აცხობდნენ. ლხინში და დღესასწაულებში ხორბლის პურს იყენებდნენ. მეტად გავრცელებული იყო ღვეზელი ან ხაჭაპური ყველის გულით - „ხაბიზგინი“, „ძიქა-ყველიანი ფაფა, „ფიზონაგ“ (მწვადები), „ფითჯინ“ (ხორციანი ღვეზელი), „კარტოფჯინ“ (კარტოფილიანი), „ცახარაჯინი“ (ჭარხლიანი) და ა.შ. მთაში მებოსტნეობა, ბუნებრივი არახელსაყრელი პირობების გამო, ისევე როგორც მეფრინველეობა არ გავრცელებულა. კარტოფილი, ლობიო, ჭარხალი და მისთანა XIX საუკუნეში დამკვიდრდა ოსთა კვების რაციონში. „ნარის ქვაბულში მებოსტნეობას სრულებით არ იცნობდნენ. ხეხილის ბაღები მხოლოდ ზღაპრებში წარმოედგინათ, ველურად მზარდი ბოს-

⁷⁵ გლახა ხუცესი, ქსნის ხეობა (დუშეთის მაზრა), ჟურნ. „კვალი“, №51, 1901.

⁷⁶ М. Мисиков, материалы для антропологии Осетии, Одеса, 1916.

ტნეულობა, კაკალი, კენკრა და მისთანა ოსთა საკვებს ამრავალფეროვნებდა. კერძებს თაფლით კაზმავდნენ⁷⁷ (გვ. 137). საეთოდ, ოსები უპირატესობას ანიჭებდნენ მწარე, სურნელოვან სანელებლებს და ზოგიერთ ბოსტნეულს: ნიორი, ხახვი, ზამთრის ბოლოკი, წითელი წინაკა და ლანძილი, ამით აიხსნებოდა მათი ტანსაცმლის უჩვეულო სურნელი“ - წერდა პ. კოვალევის⁷⁸ (გვ. 144). მისივე თქმით, ოსეთის ტყეებში ბევრი სოკოა, მაგრამ არ ეტანებოდნენ. არც იციან, როგორ მზადდება. მათი მდინარეები სავსეა შესანიშნავი სახეობის თევზებით (მაგ.: კალმახი), მაგრამ თევზჭერას არ მისდევენ. ი. რაინეგის მიხედვით, მათი მინათმოქმედება და მეზღვრობა ქერს, შვრიას, ბოლოკს, ხახვს, თამბაქოს და თაღამს მოიცავდა. მათ ყოველთვის მარაგად ბუზა და არცთუ უგემური ლუდი ჰქონდათ. ისინი ძალზე გემრიელ თხისა და ცხვრის ყველს ამზადებდნენ, რომელსაც ყველგან სიამოვნებით მიირთმევდნენ⁷⁹ (გვ. 210). ნართების საყვარელი სასმელია „რონგი“, ხოლო ლუდი ოსთა ნაციონალური სასმელი, მისი მომზადებით ძირითადად, ქალები იყვნენ დაკავებული. „კდიან მცირედს ლუდსაცა, არამედ არ არს მათ შინა სვივა და იგიცა მიაქვთ ქართლიდამ, რაჭიდამ და ჩერქეზეთიდამ. კუალად კდიან და აკეთებენ იყსა (იყი არს არაყი-არშიაზე), ბოზასა, პურიტა და ქერთაგან, და სმენ დღესასწაულსა თვისსა და სტუმრობასა შინა“⁸⁰ (გვ. 641).

ამრიგად, როგორც ირკვევა ოსთა საკვები ძველად ქერის ან ფეტვის ღვეზელის, შრატის ან ბურახის, ან უბრალოდ წყაროს წყლით ამოიწურებოდა. როგორც კ. ხეთაგუროვი წერდა, ეს იყო ჩვეულებრივი სადილ-ვახშამი ზრდასრული ოსისა-

⁷⁷ Периодическая печать... кн. IV. 1989.

⁷⁸ П. Ковалевский, დასახელებული ნაშრომი.

⁷⁹ ი. რაინეგი, დასახელებული ნაშრომი.

⁸⁰ ვახუშტი ბატონიშვილი, დასახელებული ნაშრომი.

თვის⁸¹ (გვ. 136). საინტერესოა, რომ სიმინდის კულტურას ისინი თითქოს უხსოვარი დროიდან იცნობდნენ. „სიმინდი ოსურ ენაზე ნიშნავს ნართების პურსო⁸² (გვ. 6). სიმინდის კვერები (იგივე მჭადი) ცხადია ე.წ. სამხრეთ ოსეთში ქართველების გავლენის შედეგია, ხოლო ქერი ოსთათვის მთავარ საკვებს წარმოადგენდა. ბ. კალოევის მართებული შენიშვნით, სიმინდის კულტურა XIX საუკუნის II ნახევარში გავრცელდა⁸³ (გვ. 164) და ნართებთან მას შეუძლებელია რაიმე კავშირი ჰქონდეს.

4. ტანსაცმელი, ფეხსაცმელი, თავსაბური და მორთულობა - სამკაული

ოსთა ტანსაცმლის ისტორიული განვითარების შესახებ წერილობითი წყაროები და არქეოლოგიური მასალა მეტად ძუნწ ცნობებს შეიცავენ. იგივე შეიძლება ითქვას ოსურ ფოლკლორზე, განსაკუთრებით ნართულ ეპოსზე. ამ მხრივ, ყველაზე სრულყოფილ ცნობას ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობილი თხზულება შეიცავს. მკვლევარი წერდა: „უწყიან ხელოვნებანი ტყავისა, ქსოვა შალისა, თელვა, კეთება ნაბდისა კარგისა... ქალთა მათთა უწყიან კერვანი წმიდა და კეთილნი. არა არს ქვეყანათა მათთა შინა მარილი, სელი, კანაფი, ბამბა და აბრეშუმი, რათამცა ყონ სამოსნი თვისნი. ამისთვის უმეტესნი სცხოვრებენ ცხოვართა ტყავითა, გარნა ამათაც ზიდვენ ქართლიდამ, რაჭილამ და ჩერქეზილამ“⁸⁴ (გვ. 640-641). ამდენად, ოსებში კერვისა და ქარგვის ხელობა სათანადო დონეზე ყოფილა დაყენებული. ათი წლის ასაკიდან, თუ რამე საქმიანობით არ

⁸¹ Периодическая печать... кн. IV, 1989.

⁸² А. Цалагова, селение Гизель, Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. XVI, 1893.

⁸³ ბ. კალოევი, დასახელებული ნაშრომი.

⁸⁴ ვახუშტი ბატონიშვილი, დასახელებული ნაშრომი.

იყვნენ დაკავებულნი, უსათუოდ ქსოვდნენ. ერთი წინდებს, მეორე - ხელთათმანებს, მესამე - კოფთას ან ქვედა ბოლოს.

რევოლუციის წლების და მანუფაქტურული წარმოების კრიზისის დროს, ასეთი მოქსოვილი ქალის ტანსაცმელი მთაში მაგ.; ინგუშეთში ყველაზე გავრცელებული სახეობა იყო. ქარგვა და ქსოვა ანალოგიურ სიმაღლეზე იდგა. ამაზე მეტყველებს „XIX“-ის დასაწყისით დათარიღებულ სურათებში გამოსახული კოსტიუმები და დღემდე შემონახული ხელით შეკერილი ქალის ზედა სამოსი - ლავთალ⁸⁵ (გვ. 29). როგორც ა. სოხაძე წერდა, ჩაცმულობის მხრივ ქართველ და ჩრდილოკავკასიელ მკვიდრთა შორის ერთობა მკაფიოდ შეინიშნება (ამ მხრივ, არც გაკავკასიელებული ალან-ოსები ჩამორჩებიან - ი.კ.). მაგ.: ვეინახი მამაკაცი იცვამდა, ისევე როგორც კავკასიის ყველა მთიელი, ახალუხს, შალის ჩოხას, ზამთარში ცხვრის ტყავის ქუდს, ხოლო ზაფხულში ნაბდის ქუდს იხურავდა, ფეხზე პაჭიჭებს იცვამდა, ჩუსტებს, შალის შარვალს. ამ ნიშნების მიხედვით, მამაკაცის ვეინახური კოსტუმი სავსებით ემთხვევა მამაკაცის ქართულ კოსტიუმს⁸⁶ (გვ. 3). ოსი მკვლევარები, ენათმეცნიერების მონაცემებს ეყრდნობიან და ოსების ჩაცმულობის ზოგიერთი ელემენტები ძველი ირანული წარმოშობის ჰგონიათ. მაგ.: ქუდის, ნაბდის, ქურქის, ქამრის, ბეშმეთის ოსური სახელწოდებანი ძველი ირანული წარმოშობისაა⁸⁷ (გვ. 53). გ. ჩურსინი შენიშნავდა, რომ ოსური ტანსაცმელი განსაკუთრებული თავისებურებებით არ გამოირჩევა. ამ მხრივ, ოსებმა, ისევე როგორც კავკასიის სხვა ხალხებმა ბევრი რამ გადმოიღეს ყაზარდოელებისაგან, რომლებიც

⁸⁵ ლ. მარგოშვილი, ცენტრალური კავკასიონის მთიულური ქალის ტანსაცმელი, თბ., 1980

⁸⁶ ლ. მარგოშვილი, ჩაცმულობა, რომელიც მოდას არ დაგიდევთ, თბ., 1992.

⁸⁷ В. Абаев, осетинский язык и фольклор, I, М., Л., 1949.

თავის დროზე ყველა მეზობელი ხალხებისათვის, ჩაცმულობისა და შეიარაღების კანონმდებლები იყვნენ⁸⁸ (გვ. 154). კავკასიის მთიელთა ტანსაცმელი, როგორც მანდილოსნის, ასევე ჩოხოსანისა, რთული შემადგენლობისაა. მას არც თუ ისე მარტივი თარგი ახასიათებს და ფერთა დახვეწილი შეხამებით გამოირჩევა. ქალთა სამოსი უფრო ყვითელი, წითელი, ნარინჯისფერი, ვარდისფერი, ცისფერი და ლურჯი ფერების გვხვდება. ასეთი მკვეთრი ფერებისაგან განსხვავდება მამაკაცის კოსტიუმი (საზეიმო თუ საშინაო), რომელიც მზის სხივების შთანთქავია და უფრო მუქი ფერებით ხასიათდება.

მამაკაცის ტრადიციული ტანსაცმელი შემდეგ ელემენტებს შეიცავდა: ჩოხა-ჩერქეზკა, პერანგი, შარვალი, ბეშმეთი, ქურქი, ნაბადი, ყაბალახი, ფაფახი, წინდები, ჩექმები და ფეხსაცმლის რამდენიმე სახეობა. ს. ტოკარევი, ოსების ტანსაცმელს საერთო კავკასიურ ტიპს მიაკუთვნებს. მაგალითად, ბეშმეთი, ჩოხა ანუ ჩერქეზკა და ჩექმები. ქალის გრძელი კაბა, ზედა ნაწილი შემოჭერილი, ქვედა - გაშლილი. მისივე თქმით, სამხრეთელ ოსებში ქართული კოსტიუმის დიდი გავლენა შეიმჩნევა⁸⁹ (გვ. 263).

ჩოხა - ჩერქეზკა რამდენიმე სახის იყო: სამუშაო, ყოველდღიური და საზეიმო. სამუშაო და ყოველდღიური ჩოხა, შედარებით მოკლე იყო (მუხლებამდე სწვდებოდათ). მკერდზე ჯიბეები ჰქონდა. უხეში მაუდისაგან კერავდნენ. მის შიგნით ბეშმეთს არ იცვამდნენ. გამოსასვლელი ანუ საზეიმო ჩოხა საუკეთესო მაუდისაგან მზადდებოდა. სახელოები გრძელი და ფართო სირმით მოქარგული ჰქონდა. მის შიგნით ბეშმეთს, ბამბის ან მატყლისაგან შეკერილს იცვამდნენ. „ბეშმეთი უფრო ძველი სამოსია, ვიდრე ჩერქეზკა“⁹⁰ (გვ. 156). ტანსაცმლის აუ-

⁸⁸ გ. ჩურსინი, დასახელებული ნაშრომი.

⁸⁹ С.Токарев, Этнография народов СССР, М., 1958.

⁹⁰ Очерки истории Юго-Осетии, I, М., 1969.

ცილებელი ატრიბუტი იყო წვრილი კავკასიური ქამარი, მო-
რთული ლითონის ან ვერცხლის ბალტებით. მას ამშვენებდა
სატევარი - ყამა ვერცხლის ან მოოქროვილი ქარქაშით. ნიშა-
ნდობლივია, ოსი მამაკაცის შეიარაღება: *кинжал на поясе, пис-
толет за поясом, шашка у бедра, а ружье за плечами*⁹¹ (გვ. 291). უფრო
ხშირად გვხვდება თეთრი ძვლის მასრები და თეთრი ძვლის
ტარიანი ხანჯლები, ჩაგებული შავ ტყავადაკრულ ქარქაშში,
ქამარი, ხანჯლის ტარი და ქარქაში, როგორც უკვე ავლნიშნეთ,
ვერცხლის ორნამენტიანი ბალტებით იყო განწყობილი.

ბეშმეთი ჩოხისაგან მდგომი საყელოთი და სიმოკლით
განსხვავდება. ზამთარში ცხვრის ტყაპუჭიც ეცვათ. ხანში-
შესულები მას ზაფხულშიც ატარებდნენ. კ. ხეთაგუროვის
მიხედვით, სხვა ტანსაცმლის უქონლობის გამო, მეტად
ღარიბებს ზამთარ-ზაფხული აღნიშნული ტყაპუჭი ეცვათ⁹²
(გვ. 135). გასახსენებლად ღირს ის ფაქტი, როდესაც კავკასი-
აში ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების მიერ მონათ-
ლული ოსები, საჩუქრად 2-3 ვერცხლის მანეთს და საპერანგედ
ერთ წყრთა ტილოს ღებულობდნენ. „დატაკ ოსს, რომელსაც
ხელში არასოდეს სჭერია ვერცხლის მანეთიანი და არასოდეს
შემოსილა საჭიროებისამებრ, გარდა ცხოველის ტყავისა,
მისთვის არაფერს არ წარმოადგენდა, რაღაც ფორმალობა
შეესრულებინა და ამდენი სიმდიდრე მიეღო“⁹³(გვ. 95). ოსებში
დაბალი და გაბატონებული ფენების ტანსაცმელი ერთურთი-
საგან ძირითადად ქსოვილის სახეობით განსხვავდებოდა.
„დაბალი ფენები უპირატესად ადგილობრივ დამზადებული
ქსოვილებისაგან შეკერილ ტანსაცმელს იცვამდნენ, წარჩი-
ნებულთათვის საამისოდ მასალა გარედან უნდა შემოეტანათ:

⁹¹ Н. Дубровин, დასახელებული ნაშრომი.

⁹² Периодическая ... დასახელებული ნაშრომი.

⁹³ Г. Кокиев, очерки по истории осетин, ч. I, Владикавказ, 1926.

ასეთ შემოტანილ საქონლის კატეგორიას უნდა მიეკუთვნოს ხამი (ტილო), დარაია, ყუთნი და სხვა⁹⁴ (გვ. 78).

XIX საუკუნის ბოლოს და XX საუკუნის დასაწყისში, სამოსად ფართოდ იყენებდნენ ადგილზე შინამრეწველობის ბაზაზე დამზადებული შალის ქსოვილს და ტყავს. მატყლისაგან შალებს, ნაბდებს, ხალიჩებს, ქუდეებს, წინდებს, ფეხსამოსს ამზადებდნენ. შალს კავკასიაში ყველა კუთხის მცხოვრებლები მეტ-ნაკლები ოდენობით ქსოვდნენ, მაგრამ ოსები მალალი ხარისხის შალეულობას ამზადებდნენ „ფაბრიკული ქსოვილის შემოსვლის შემდეგაც შინ დამზადებულმა შალმა, XX საუკუნის 30-იან წლებამდე თავი შემოინახა“⁹⁵ (გვ. 78) შალს შესანიშნავი თვისებები გააჩნია. სხეულის მიერ გამოყოფილ სითბოს ინარჩუნებს, ხოლო სინესტეს კი უფრო მალე იორთქლავს, ვიდრე ბამბის და სელის ქსოვილი. ოსის სამოსი თავსაბურავიდან დანწყებული და ფეხსაცმლით დამთავრებული, ქალების მიერ მზადდებოდა, რომლებიც ხშირად ამ საქმის საუკეთესო ოსტატები იყვნენ. ცხადია, ისინი ხელით კერავდნენ. მთაში საკერავმა მანქანამ მხოლოდ XX საუკუნის დასაწყისში შემოაღწია. ნარის ქვაბულში, პირველი საკერავი მანქანა 1900 წელს გამოჩნდა⁹⁶ (გვ. 174).

ოსებში ჩოხის ანუ ჩერქეზკის ტარების ტრადიცია, მონღოლების პერიოდს უკავშირდება. პირველი მსოფლიო ომის დაწყების დროს, ბეშმეტის და ჩოხის ნაცვლად, ტანსაცმლის ახალი სახეობა „ბეჩერახოვკა“ გამოჩნდა, რომელიც ურთიერთისგან საყელოს ფორმით და ჯიბაკებით განსხვავდებოდა. მისი „გამომგონებელი“ ოსი - კაზაკი ბეჩერაზოვი, ნოვო ოსეთინოვსკიდან იყო⁹⁷ (გვ. 30). ძველ ჩაცმულობას რომ

⁹⁴ გ. თოგოშვილი, დასახელებული ნაშრომი.

⁹⁵ ლ. მარგოშვილი, დასახელებული ნაშრომი, თბ., 1992.

⁹⁶ Б. Калоев, დასახელებული ნაშრომი, მ., 1971.

⁹⁷ Б. Калоев, დასახელებული ნაშრომი, მ., 1973.

შევადაროთ, ასეთ სურათს მივიღებთ: ხოლო ცმულნი არიან ხამის პერანგით, საყელო ბერულად მოჭრილითა და ნიფხავი ხამისავე. მას ზედა ჩოხა მოკლე მუხლამდე და პაიჭიცა შალისა. არამედ ჩოხა ნაოჭიანი და უგუჯასტო, ჩოხას ზეით ნაბადი მოსხმული... არამედ უწარჩინებულესნი მათნი იცმენ იმრიგადვე ლეინსა, დარაიას, დარაიბაფს, ყუთნსა და რაჟსაც ლარს იშოვიან. აგრეთვე მზგავსად იცმენ ქალნიცა, არამედ უგრძესად და ბურავთ მათცა ქუდი იგივე, აცვიათ წულა - პაიჭი და არა ნიფხავი“⁹⁸ (გვ. 637-638).

კავკასიელთათვის ნაბადი აუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენდა. მას ყველგან ამზადებდნენ, მაგრამ დაღესტნური და ყაბარდოული ნაბდები განსაკუთრებით ძვირად ფასობდა. ოსური ნაბდებიც საკმაოდ კარგია. „ზამთარში ოჯახს შეუძლია 15 ნაბდის გაკეთება“⁹⁹ (გვ. 68). ძირითადად, შავი მატყლისაგან აკეთებენ. თეთრი ნაბდები იშვიათია, მხოლოდ მდიდრები სარგებლობდნენ.

ოსების ტრადიციული ყაბალახი - ბაშლაყი არაფრით განსხვავდება კავკასიაში მცხოვრები ხალხების თავსაბურავისაგან, ვინაიდან მისი თარგი ერთი და იგივე იყო. მას შინმოქსოვილი შალისაგან კერავდნენ. სიცივეში ქუდს ზემოდან იხურავდნენ. მარჯვენა ყურს მარცხენა მხარეს შემოატარებდნენ, ხოლო მარცხენას – მარჯვენა მხარეს და ორივე ყურს ზურგზე გადაიკიდებდნენ, ხან კი შემოხვეულს წინა მხარეს დაიწყობდნენ. ბაშლაყის (ბაშ-თურქ. თავი) თურქული სახელწოდებიდან გამომდინარე, შუა აზიიდან მომთაბარე თურქების შემოტანილად ითვლება. მისი წარმოშობა გაცილებით უფრო ადრინდელია. „ყაბალახი ძალინ ჰგავს სკვითების ტანსაცმლის კომპლექსში შემავალ ნაბდის თავსაბურავს“¹⁰⁰ (გვ. 179). ყაბალახს დიდი ადგილი ეჭირა ოსთა ყოფა-ცხოვ-

⁹⁸ ვახუშტი ბატონიშვილი, დასახელებული ნაშრომი.

⁹⁹ В. Положаев, დასახელებული ნაშრომი.

¹⁰⁰ Б. Калоев, დასახელებული ნაშრომი, მ., 1972.

რებაში. გარდაცვლილის სახელზე გამართულ დოღში, გამარჯვებულს ყაბალახით ასაჩუქრებდნენ. მას ზოგჯერ მიცვალებულს საფლავშიც ატანდნენ. საქორწილო საჩუქრების აუცილებელი ელემენტები ნაბადი და ყაბალახი იყო.

განსაკუთრებული მრავალფეროვნებით გამოირჩევა ქუდები. მათ შორის კავკასიური ფაფახი, საყოველთაოდ აღიარებულია. „ყოველდღიური საქიროებისთვისაც გამიზნულ თავსაბურავს ჩვეულებრივ ცხვრის ტყავისგან ამზადებდნენ, ხოლო საზეიმო ვითარებისათვის უპირატესობას ე.წ. კრაველის ქუდს აძლევდნენ. ორივე შემთხვევაში ტყავი დიდ დამუშავებას მოითხოვდა“¹⁰¹ (გვ. 29). ფართოდ იყო გავრცელებული ცხვრის ტყავის გრძელბენვიანი ქუდები. თეთრი ნაბდის (მინდვრის) ქუდს, ზაფხულში სატარებელს, წოვა-თუშები ოსურ ქუდს უწოდებდნენ. ინგუში ქალის საქორწილო სამოსის ერთ-ერთი ელემენტი ქუდი, გავრცელდა ჩრდილო კავკასიის მეზობელ ხალხებში - ოსეთში, ადიღეში, ყაბარდოში, ჩერქეზეთში და სხვა. ის მაღალი რქისმაგვარი მოყვანილობის, აბრეშუმის და ხავერდის ქსოვილის ლამაზად მოქარგული თავსაბურავის გადმონაშთად გვევლინება¹⁰² (გვ. 66; 74).

ამდენად, ხალხთა შორის კულტურულ-ეკონომიკური ურთიერთობები მათ ნივთიერ კულტურაშიც ვლნდება.

მთაში სასიარულოდ ოსებს საკმაოდ მოხერხებული ტყავის ფეხსაცმელი აცვიათ - ირონ ძაბირთა, რომელზეც ვახუშტი ბატონიშვილი შენიშნავდა: ფერხთა ზედა ტყავთაგან აცვიათ, რომლისა არს ლანჩა გამობანდული დახეულის ტყავისაგანვე და მას შინა შთასდებენ თომსა და ჩაიცმენ ეგრეთ, რათა არ მოუხსლტეთ ფერკი ყინულსა, კლდესა და ბალახთა ზედა¹⁰³ (გვ. 637-638). ნიშანდობლივია, რომ 1830 წ. გენერალი აფხაზოვი, რომელსაც თავაურების აჯანყება უნდა ჩაეხშო, ბრძანა

¹⁰¹ М. Мисиков, დასახელებული ნაშრომი.

¹⁰² ლ. მარგოშვილი, დასახელებული ნაშრომი, თბ., 1992.

¹⁰³ ვახუშტი ბატონიშვილი, დასახელებული ნაშრომი.

სწორედ ზემოთაღნიშნული ფეხსაცმლით უზუნველყოთ ყველა ჯარისკაცი, ციცაბო კლდეზე სიარული რომ შესძლებოდათ¹⁰⁴ (გვ. 180).

ოსები თოვლში სასიარულოდ ზოგჯერ თხილამურებსაც იყენებდნენ, ისევე როგორც სვანები, მთიელები, რაჭველები და ა.შ.

ძველად მანდილოსანთა სამოსი, მამაკაცის ჩასაცმელისაგან დიდად არ განირჩეოდა, (მკვეთრ ფერებს თუ არ მივიღებთ მხედველობაში). "Осетинки одеваются в длинные халаты, которые похожи на черкеску; так же без воротника, так же тесно обхватывают талию и застегиваются спереди до поясницы, открыты спереди, как и черкеска но без гозырниц и не из овечьей шерсти. Халат такой носит название - каба - и шьется из разноцветного шелка, шерсти, ситца, в виде цельного платья, который в длину достигает поля¹⁰⁵ (გვ. 31).

მოგვიანებით, ოსი მანდილოსნებისათვის ორი ტიპის ტანსაცმელი გვხვდება: ქვედა ბოლო კოფთასთან ერთად და კაბა. საზეიმო და ყოველდღიური კოფთა თუ ქვედაბოლო ზოგიერთი დეტალით განსხვავდებოდა. გულმკერდის შესამკობად ვერცხლის ლილებს და გულსაბნევს იყენებდნენ. სამკაულებიდან - მძივებს, საყურეებს, სამაჯურებს ატარებდნენ.

საინტერესოა, რომ ქალიშვილები ადრინდელი ასაკიდან კორსეტს ატარებდნენ, რომელსაც გათხოვებამდე არ იხსნიდნენ. ასეთი ჩვეულება ყაბარდოელებს, ჩერქეზებს, ბალყარელებსაც ახასიათებდათ.

ამრიგად, ოსურ ეროვნულ კოსტიუმს ბევრი საერთო ჰქონდა ჩრდილო კავკასიელების სამოსთან, რაც განპირობებული იყო სოციალური და გეოგრაფიული პირობებით, სამეურნეო საქმიანობით და კავკასიური ერთიანობით. ცხადია, აბსოლუტურად მსგავსი არასოდეს არ ყოფილა. სამოსი, თავსაბური თუ ფეხსაცმელი, როგორც ყოფის სხვა ნივთიერი

¹⁰⁴ Б. Калоев, დასახელებული ნაშრომი, მ., 1971.

¹⁰⁵ М. Мисиков, დასახელებული ნაშრომი.

კომპონენტები, მთასა და ბარში ადგილობრივი პირობების მიხედვით ვითარდებოდა. სათანადოდ იცვლებოდა ქსოვილის ხარისხი, ივსებოდა და იხვენებოდა მისი ცალკეული ელემენტის გამოჭრის, შეკერვის და მორთვის ხერხები, რომელმაც ოსთა ყოფაში ეროვნული სამოსის გარკვეული სახე მიიღო. საერთოდ, კავკასიური ტრადიციული კოსტიუმის ჩამოყალიბებაში, მისი ცალკეული სტრუქტურული ელემენტების დახვეწილი ფორმების შექმნაში, არცთუ მცირე წვლილი ჩერქეზებს ეკუთვნით¹⁰⁶.

როგორც ირკვევა, ოსეთის ტერიტორიაზე არსებული ყველა ქრისტიანული საკულტო ნაგებობა შუა საუკუნეების ქართული ხუროთმოძღვრების გავლენითაა შექმნილი. (მხედველობაში გვაქვს ნუხალის, ხოზიტა - მაირამის, ძივგისის ტაძრები). ე.წ. სამხრეთ ოსეთის, ანუ ლიახვის აუზის ტერიტორიის ისტორიული მნიშვნელობის საცხოვრებელი მღვიმეები, სახლები, თავდაცვითი (ციხე-კოშკები) და საკულტო (ეკლესიამონასტრები) ნაგებობანი, სასაფლაოები და ჩუქურთმიანი ნარწერებიანი საფლავის ქვები. სხვადასხვა დანიშნულების არქეოლოგიური ნივთები მხოლოდ ქართველების ხელით და შრომით არის შექმნილი, რომელზეც ოსები ურცხვად აცხადებენ სამართალ მემკვიდრეობის პრეტენზიას. აღნიშნულ ტერიტორიაზე მათ კუთვნილებად მხოლოდ ე.წ. ძუარები - ნიშის მსგავსი ნარმართული სალოცავები უნდა ჩაითვალოს. აგრეთვე ოსური სახლმშენებლობის საკუთარი ჩვევებისა და ძველქართული ტრადიციების ურთიერთმოქმედების პროცესშია შექმნილი ქართული „დარბაზის“ ტიპოლოგიური და ვარიაციული სახესხვაობა. რაც შეეხება კვების ხალხურ სისტემას, დასახლების ფორმას და ჩაცმულობას, ე.წ. სამხრეთელი ოსები, ქართული კულტურისაკენ არიან მიდრეკილი და ორიენტირებულნი.

¹⁰⁶ ნ. ანთელავა, ჩერქეზული კულტურა, გვ. 270, თბ., 2015.

ოსთა რწმენა-წარმოდენა და კულტმსახურების ზოგიერთი საკითხი

ოსთა რელიგიური შეხედულებების განვითარება-ტრანსფორმაციაში იმ ხალხთა კულტურის გავლენა შეიმჩნევა, რომლებთანაც თავიანთი ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე ჰქონდათ ურთიერთობა. მათ შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს კავკასიელებს - კერძოდ, ყაზარდოელებს, ინგუშებს, ბალყარელებს და ქართველებს.

ეთნოსის მრწამსი და კულტმსახურება საუკეთესოდ გამოხატავს სოციუმის მაკავშირებელ ერთიანობას, მის საკუთარ სახეს, მენტალობას და შინაგან ცვალებადობას. ამიტომ „ყოველ ხალხს თავისი უნდა მიეკუთვნოს, კულტურული მემკვიდრეობის ცალკეული ფაქტიც თავისი სიდიდით უნდა დავინახოთ, ყოველგვარი განდიდება-გადაჭარბებისა და დაპატარავება-დამცირების გარეშე“ (მეგრელიძე 1990:20).

ოსები ოფიციალურად ქრისტიანებად ან მუსულმანებად ითვლებოდნენ, თუმცა „Но в действительно в верованиях как тех, так и других, значительную часть составляют чисто языческое представления“ (ვეიდენბაუმი 1888:74). წყაროების მონაცემების მიხედვით, ოსთა გარკვეულ ნაწილს ღრმად სწამდა ზოგიერთი საკულტო მსახურების დაცვის აუცილებლობა. ამიტომ ისინი უფრო კერპთაყვანისმცემლებად შეიძლებოდა წოდებულიყვნენ, რადგან არავითარი რელიგიური ჩვეულება არ ჰქონდათ (აიხვალდი 2005:237). დროთა განმავლობაში ოსებმა თავიანთი წარმართული ღმერთების სახელები მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდანებზე გადაიტანეს. ასე უწოდეს ვასთირჯის წმინდა გიორგი, ვაჩილა-/ვაცილა წინასწარმეტყველ ელიას, მაიარამს - ყოვლადწმინდა მარიამი და ა.შ.

რელიგიური პანთეონის ყველაზე მაღალ საფეხურზე, ოსები აღიარებდნენ ღმერთთა ღმერთს, სამყაროს შემქმნელს -

ხიცაუს, რომელიც მუდმივად ზეცაში ბინადრობს და იქიდან მართავს ქვეყანას. მას პოპულარული ღვთაება ვასთირჯი (ირონ. დიალექტით, ვასკერკი, ვასგერგი-დიგორ. დიალექტით) მოსდევს, რომელსაც ქრისტე (ოსურ. ჩირისტი) მაცხოვარზე უფრო მეტად ეთაყვანებოდნენ. „О Христе они не знают даже в 1874 г. почти ничего, а св. Гиоргия чтят больше Бога“ (მიმოხილვა 1910:13). ვასთირჯი სამაგალითო ღმერთია, რომელიც მოგზაურებს და მეომრებს მფარველობს. ამავე დროს შუამავალია ზეცასა და დედამიწას შორის, ანუ ხალხის ინტერესების დამცველია. ოსთა რწმენით, „იგი ჩაცმულია ჩოხაში, თეთრ ცხენზედ ზის და აქვს იარაღი, რომელიც ზეცაში მყოფმა მჭედელმა საფომ უთავაზა“ (ჩოჩიშვილი 1883:2). მხოლოდ ვასთირჯის ერგო პატივი ლოცვებში მისი სახელი ხიცაუ-უზენაესი ღმერთის გვერდით მოეხსენიებიათ. კერძოდ, გაკურთხოს ღმერთმა და ვასთირჯიმ (ჩიბიროვი 1984:57).

დალხინების თუ გაჭირვების დროს ოსები ყოველთვის ვასთირჯის ახსენებდნენ, მის სახელს იფიცებდნენ, სხვას მის წყალობას უსურვებდნენ. ამიტომ უძღვნეს ვასთირჯის სახელი წმ. გიორგის, რომლის დღეობა 10 ნოემბერს იმართებოდა. ამ დღეს ქორწილებსაც ნიშნავდნენ ხოლმე, სადაც ვასთირჯის სადიდებელ-სამადლობელ სიმღერას ასრულებდნენ. საზოგადო თავყრილობაზე ოსებს ჩხუბი და აყალმაყალი ახასიათებდათ. ვასთირჯის დღეობაზე ასეთი რამე არ მოხდებოდა. მაგ.: „სოფელ როკაში დღეობაზე დიდი ერი მისულა. ხუთი ძროხა დაუკლავთ. მთელი ხეობის მღვდლები და ბლადოჩინები იქ დასწრებიან და დრო მშვიდობიანად გაუტარებიათ“ (ალხაზაშვილი 1876ა:2). ვასთირჯის უპირველესი ადგილი იმანაც განაპირობა, რომ მას „ლაგთი ძუარს“ - მამაკაცთა ღმერთს უწოდებდნენ ქალები, რომელთაც ვასთირჯის სახელის წარმოთქმა ეკრძალებოდათ. „ისეთნაირად მტკიცედ სწამთ, რომ დედაკაცმა თუ მისი სახელი ახსენა, თავს გა-

აგდებინებენ“ (ალხაზაშვილი 1876ბ:3). მთაში, ქალთან დაკავშირებული ტაბუ მაგ.; ხატთან მიუკარებლობა განსაცვიფრებელ ფაქტად არ ჩაითვლება. თამარაშენის მახლობლად სოფელ ხეითის ძელიცხოველის ეკლესიაში, რომელიც ძლიერ ხატად ითვლებოდა, ქალი ვერ შევიდოდა. მოსახლეობა ამბობდა ხატი არ უშვებსო. მავედრებელი ქალები ეკვდერში დგებოდნენ და სანთლებს ხატს იქ უნთებდნენ (მაკალათია 1971:36).

ვასთირჯი უამრავი ლეგენდისა და გადმოცემის გმირია. ერთ-ერთი ოსური ლეგენდის მიხედვით, იგი თითქოს ზეცაში ბინადრობდა, მაგრამ როდესაც ოსები მტრებმა (მაგ.: ყაზარდოელებმა) შეანუხეს, მათ დასახმარებლად ქვეყანაზე ჩამოვიდა. საცხოვრებლად ვასთირჯიმ მალალ-ძუარი აირჩია, ხოლო ცხენი გუდისის მთის წვერზე ჰყავდა. ოსებთან ძალიან ერთგულად იყო, როდესაც მათ რაიმე გაუჭირდებოდათ, მაშინვე ცხენზე ამხედრებული გამოეცხადებოდა. ერთმა შემთხვევამ ვასთირჯი გააჯავრა. მეცხვარემ ვასთირჯი განგებ გამოიხმო, თითქოს ნადირი ფარას დაესხაო. როდესაც საშველად გამოეცხადა, მეცხვარე თავისი ცხვრებით გაქვავდა, ხოლო ვასთირჯი მოშორდა ცოდვიან ქვეყანას და ისევ ზეცაში ავიდა. გაჯავრებულმა გადანყვიტა, ქვეყნად ჩამოვიდეს, მხოლოდ როგორც სტუმარი. ორბოზალას მთის წვერზე მრავალი თეთრი ქვა ყრია; მათ შუა ერთი უფრო დიდი შავი სიპი ქვაა. ხალხური გადმოცემით, ეს უკანასკნელი ქვა ყოფილა მეცხვარე, ხოლო თეთრი ქვები - ცხვრები (ლიახველი 1885:10).

თავისი სიძლიერით სახელგანთქმული იყო ქურთათის ხეობის სოფ. ძივგისის წმ. გიორგის ძველი ეკლესია, რომელიც XIX საუკუნის ბოლოს თითქმის სულ დანგრეულა. არც ტრაპეზი, აღარც კანკელი. ცხადია, ასეთ პირობებში წირვალოცვა არ სრულდებოდა, მაგრამ დიდ თაყვანს სცემდნენ,

როგორც ხეობის, ისე ბარის ოსები. ეს უკანასკნელები საქონელს მთაში რომ მიერეკებოდნენ, თითოეული მათგანი ხატს აბაზს სწირავდა. გიორგობას არ დარჩებოდა ისეთი ოჯახი, რომელიც ტაძრის დღესასწაულზე შესაწირავს არ მიიტანდა. აგრეთვე სამ ხაჭაპურს, არაყს და ერთ აბაზ ფულს სწირავდნენ. აღნიშნულ შესაწირავს გადმოცემა უდევს საფუძვლად. თურმე აქ ძველად სამი ბერი ცხოვრობდა, რომლებიც ჩვეული წესრიგით უფალს ადიდებდნენ. აქვე მცხოვრებმა ერთ-ერთმა ოსმა, ბერებს სამი ხაჭაპური და არაყი გაუგზავნა. ბერებმა მაღლობა შეუთვალეს, მაგრამ ხაჭაპური არ მოეწონათ და ძალღს მისცეს საჭმელად. ამ ამბავმა ძღვენის გამომგზავნი იმდენად აღაშფოთა, რომ ბერები დახოცა. ამის შემდეგ ძივეგისის ეკლესიას საკუთარი არც ბერი და არც მღვდელი აღარ ჰყოლია. ყველაზე ნიშანდობლივია, რომ შესაწირავს ე.წ. ჯვარის კაცები ინახავდნენ. გალავანში შესვლა ყველას შეეძლო, თვით ეკლესიაში კი - ჯვარის კაცების გარდა, არავინ არ შედიოდა. ამ სალოცავს უკავშირდება სამართალწარმოების განსაკუთრებული სახე. კერძოდ, მძიმე ბრალდების დროს (მკვლელობა, ქაღწულზე ძალადობა) მედიატორები დამნაშავეს ფიცს დაუწესებდნენ. ადგილობრივ ოსებს ამ ტაძარში დაფიცება ძალზე უძნელდებოდათ. საქმე იმაშია, რომ აფიცებდნენ, არა მარტო ჯვარზე და სახარებაზე, არამედ ბრალდებულს ქარქაშიდან ხანჯალს ამოაღებინებდნენ და ეკლესიის კარებთან დადებდნენ. თუ ბრალდებული უშიშრად მივიდოდა და ხანჯალს წამოიღებდა, მაშინ იგი თავის უდანაშაულობას დაამტკიცებდა. თუ ამას ვერ შეძლებდა, მაშინ მედიატორები დანაშაულის მიხედვით სასჯელს უწესებდნენ (ვლადიკავკავიდან 1890:12).

საინტერესოა გერის წმ. გიორგის სალოცავი, რომელიც სულთ ავადმყოფების, ბნედიანების, მუნჯების და დახუთულების მკურნალ ღვთაებად ითვლებოდა. იმ შემთხვევაში,

თუ ავადმყოფს საორბისის წმ. გიორგი არ უშველიდა, მაშინ გერში მიჰყავდათ. ქართული გერი და მისგან წარმოშობილი ოსური „ჯერ“ ან „ჯგერ“ იგივეა, რაც სვანური „ჯგრაგ“ და მეგრული „ჯეგე“, რაც ნიშნავს გიორგის ან ჯეგე - გიორგის (მაკალათია 1938:19). ოსები გერის სალოცავს „ჯგერ ძუარს“ უწოდებენ (მაკალათია 1971:61). ოსთა პოპულარული დღესასწაული „ჯეორგუბა“, რომელიც ვასთირჯის ეძღვნება და ნოემბერში აღინიშნება, იგივე დღესასწაულია, რაც ქართული გიორგობა.

ოსთა რწმენით, ბნედიანები და სულით ავადმყოფები, გერის „დამიზეზებით“ ეშმაკებისგან იყვნენ შეპყრობილი. სულით ავადმყოფს გერში კლდეზე თავდაღმა დაჰკიდებდნენ და ხანჯლების ჩხვლეტით და ცემით აიძულებდნენ ეშმაკების სახელები წარმოეთქვა. ღონემიხდილი ავადმყოფი თუ რალაც გაუგებარ სახელებს ჩამოთვლიდა, გახარებულები ათავისუფლებდნენ, თითქოს განიკურნაო (ლიახველი 1886:4).

ყველა ოსურ სოფელში ვასთირჯის ანუ წმ. გიორგის სათაყვანებელ-სადიდებელი სალოცავი გვხვდება. მათ შორის ზოგიერთი ხეობის მთელ მოსახლეობაში იყო სახელგანთქმული. ჩრდილოეთ ოსეთში, შეფეშიდან სამხრეთით, მაღალ მთაზე იდგა კარგად შენახული, წმ. გიორგის ქვის ეკლესია, ძალზე მდიდარი საკვირველ ქმედებით, განდევილებით და ბერებით. „დღესაც შემორჩა ასეთი ჩვევა, რომ ქერის მოსავლის სრულად აღების შემდეგ, ოსები აქ იკრიბებიან. ინვევენ მღვდელს და მას უხვად უხდიან ...განსაკუთრებით ურწმუნო და მაჰმადიანი ოსები სავსებით დარწმუნებული არიან, რომ მათთვის ყოველი ლოცვა საჭიროა, თუკი ამას მღვდელი შეასრულებს. ისინი კლავენ ცხვრებს, ხორცს გაჭირვებულებს ურიგებენ და მერე ერთად შეექცევიან. თავს, ფეხებსა და ტყავს ჰკიდებენ ხეებზე და მათ სწრაფ ან მოგვიანო ხრწნაში მოეღიან თავიანთი სურვილების

ასრულებას“ (რაინეგსი 2002:218). აღნიშნული ცნობა თვალსაჩინოდ ამჟღავნებს ოსთა სარწმუნოების სინკრეტულ ხასიათს, რომელიც მკვლევარმა ასე გაიაზრა: Были язычниками, потом стали Христинами и наконец некоторые перешли в магометанстве. Ныне однако, нет ни христиань, ни магометань, - а все как то перемешано так, что не найдешь, ни начала, ни конца (კოვალევსკი 1914:144). წყაროთა მიხედვით, წარმართულ შეხედულებებს, ყველა დროში ჰყავდა ურიცხვი მიმდევარი. მისიონერების აქტიური მოღვაწეობის მიუხედავად, ოსთა რწმენა - წარმოდგენები პირვანდელი სახით შემორჩნენ. До настоящего времени у осетинов осталось очень многое из них языческих верований, перемешенное с древнейшими остатками христианства (ვლადიკინი 1885:96).

ოსთა რწმენით, ვასთირჯი ქურდების, პირფერების, ცრუმონქეებისა და კაცის მკვლელების დაუძინებელი მტერია. ამიტომ ის მოწინააღმდეგეა სხვა ღმერთისა, „სავ ძუარისა“ („შავ წმიდისა“), რომელიც ბოროტმოქმედებს სწყალობს. სხვა ცნობით, ქურდობის, ყაჩაღობის მფარველი ღვთაებაა შავი მხედარი - ოსურად საუბარაგი. ალაგირის თემის სოფელ ბიზში არის ცნობილი შავი მხედრის ჯვარი. „ყველა მოძალადის მფარველმა ღვთაებამ სასოფლო სალოცავის რანგში XX საუკუნის დასაწყისამდე შემოინახა თავი“ (ითონიშვილი 1996:237). ქურდობისა და ყაჩაღობის მფარველი ღვთაების ფუნქციების მატარებელია აბჟუის აფხაზეთში ცნობილი ეირიგ ააცნიხი, სოფელ ააცის წმ. გიორგის ხატი (ანთელავა 2007:17).

განსაკუთრებული მოკრძალებით ოსები ვაჩილას||ვაცილას ანუ ელიას კულტს ეპყრობოდნენ, რომელიც ქრისტიანი და მაჰმადიანისათვის საერთო ღვთაებაა - „მსგავსი კერპისა“. ახალი წლის წინა დღეს, ოსები ოთხ თხას დაკლავდნენ, მათ შორის, ერთი ვაჩილასა და მეორე ეშმაკის სახელზე. ეშმაკს შეეხვეწებოდნენ, ელვისა და ქუხილის დროს ჩვენთან ნუ

მოხვალო. ოსების რწმენით, ქუხილის დროს, ეშმაკი ცდილობს კაცს ამოეფაროს, რომ მეხი ორივეს ერთად დაეცეს (ჩოჩი-შვილი 1883ა:2). ვაჩილა მეხის დაცემით ემუქრებოდა ბოროტ სულს, რომელიც მალ-მალე ამოდის ხოლმე მიწიდან, რომ ადამიანებს ცოდვები ჩაადენინოს. ეშმაკი, როგორც ბოროტი არსება, ყველა ცოდვისა და უბედურების მიზეზი, ცნობილია სხვადასხვა ხალხთა მითოლოგიასა და რელიგიაში, მაგრამ ძალიან საინტერესოა ავსულისთვის – „ხაირაგისთვის“ მსხვერპლის შეწირვა მისი გაკეთილშობილების მიზნით (პერიოდული ... 1989:27). სხვათაშორის, სამკურნალო მაგიის ერთ-ერთ გავრცელებულ ფორმად გვხვდება წმინდანისათვის ან ავსულისათვის სამსხვერპლო ცხოველის შეწირვა (მაგომეტოვი 1968:470). როგორ დამკვიდრდა ოსების ცნობიერებაში არანწინდა სულის მსახურება ძნელი სათქმელია, მაგრამ თხის და ეშმაკის კავშირი მათ ფოლკლორშიც აისახა: თხა პირველად მხოლოდ ეშმაკებს ჰყოლიათ. ისინი მათ თავიანთ უფროსს ძიკურს (ძინკური-ძინკვერი) სწირავდნენ და თვითონაც იყენებდნენ. ოსები დაინტერესებული იყვნენ ამ ცხოველით, რადგანაც იოლი შესანახი ყოფილა. მისი ბენვიდან თოკი და ქსოვილიც კეთდებოდა, ხოლო ტყავი მოსასხამად და გუდად გამოიყენებოდა. ამავე დროს თხა რძესაც იძლეოდა, მაგრამ ვერსად უშოვიათ. ოსს ეშმაკის მოტყუება უცდია, ხოლო ეშმაკს ოსისა. ოსი ეშმაკს მწყემსად დადგომია - ნამწყემსურის თხის ნატურით ანაზღაურების იმედით. დათქმულ დროს მან მართლაც კუთვნილი ნამწყემსური - ნეზვებითა და ვაცებით მიიღო. ეს ცხოველი ოსეთში გავრცელდა და შემდეგ სხვა ხალხებსაც გაუჩინიათ. თქმულების სხვა ვარიანტით: ეშმაკს მწყემსი შემდეგი პირობით შეთანხმებია: მწყემსისთვის მხოლოდ ნეზვი თხები უნდა მიეცა. ეშმაკი იმედოვნებდა, ვაცი არ ეყოლება და ვერ გაამრავლებსო. მართლაც, ოსმა ნამწყემსურში მხოლოდ ნეზვი თხები მიიღო, მაგრამ დრო რომ დადგა,

თხებმა თვითონ მონახეს ვაცი და ასე გამრავლდნენ (მეგრული 1984:96-97).

რაც შეეხება სამსხვერპლო ცხოველებს თხის გარდა, თიკანი, ცხვარი, ხარიც არის წარმოდგენილი. მათ შორის თხა უწმინდურ ცხოველად ითვლებოდა, ქრისტიანული თვალთახედვით, წმინდა და უწმინდურ ცხოველებად დაყოფას თავისი დანიშნულება ჰქონდა.

ვაჩილას უფრო ხშირად ოსები ელიას ანუ ლაზარეს მსგავსად, გვალვის დროს მიმართავენ, ან მოსავლისთვის ავდრის აცილებას შესთხოვდნენ. ამისთვის მოზრდილ თხას დაკლავდნენ და ტიკად გახდიდნენ ისე, რომ თავ-ფეხი მოუშორებლივ იყოს. შემდეგ სარზე ჩამოაცვამენ და ამორჩეულ ადგილზე დაარჭობდნენ. ქალიან-კაციანად თაყვანს სცემდნენ, ლოცულობდნენ და შემდეგ ქეიფობდნენ (ალხაზაშვილი 1876ა:3). ვაჩილას მიმართ საზოგადო პატივისცემა ოსებს დიდხანს შემორჩათ. ს. მგალობლიშვილი წერდა, რომ ჩემს ხსოვნაში ოსები ჯერ კიდევ კერპთაყვანისმცემლები იყვნენ. თხა იყო მათი ღვთაება. თხის თავი დიდი რქებით მოთავსებული იყო უზარმაზარ დიდსა და დაბურულ ცაცხვის ან მუხის ხეზე. აქ ხდებოდა ხალხის თავყრილობა, რომელიც ლოცულობდა და თაყვანს სცემდა თავის ღმერთს (მგალობლიშვილი 1938:22).

სამსხვერპლო ცხოველის ტყავის ძელზე გამოკიდება, მეხდაკრული ადამიანის დაკრძალვის რიტუალშიც ფიგურირებს. კერძოდ, წმ. გიორგის საკვირველთმოქმედ ეკლესიასთან (ჩრდილოეთ ოსეთში) ახლოს თუ ვინმეს მეხი მოკლავდა, მას წმინდანად თვლიდნენ. გარდაცვლილის მთელი საგვარეულო შეიკრიბებოდა, ცხედარს იმავე ადგილას დამარხავდნენ, ხოლო მის გარდაცვალებას რამდენიმე დღე დღესასწაულობდნენ. ამისათვის იკვლებოდა შავი ვაცი, რომლის ტყავს გატენიდნენ და საფლავის ახლოს მაღალ ძელზე გამოჰკიდებდნენ, რომ ამ წმინდანად შერაცხულის ხსოვნა

გაეხანგრძლივებინათ (რაინეგსი 2002:220). ოსები მეხის დაცემას ზებუნებრივ ძალებს მიაწერდნენ. მეხდაცემული ადამიანი ღვთის რჩეულად მიაჩნდათ და არ ენანებოდათ, რადგანაც მათი რწმენით, ვაცილა ზეცაში წაიყვანდა. დატირების ნაცვლად, შესაბამის სიმღერას ასრულებდნენ, სარიტუალო ცეკვის „ცოპაის“ სახელწოდებით (კავკასიის... 1960: 333). მეხნაკრავს იქვე მარხავდნენ, მაგრამ დაკრძალვას თუ უამინდობა მოყვებოდა, მას ვაცილას რისხვას მიაწერდნენ და უბნის (აულის) მცხოვრებთა მოთხოვნით, ხელმეორედ მარხავდნენ: ცხედარს ხარებშებმულ ურემზე დაასვენებდნენ და ხარებს ნებაზე მიუშვებდნენ. სადაც გაჩერდებოდნენ იმ ადგილს ვაცილას შერჩეულად თვლიდნენ და იქვე მიწას მიაბარებდნენ (მილერი 1882:241). მეხით გარდაცვლილი ვაცილას შერისხულად ითვლებოდა, მისი დაკრძალვა საერთო სასაფლაოზე არ შეიძლებოდა. დაკრძალვა თავისებური ფორმით ხდებოდა: для покойника не роют ямы, а кладут его обязательно на поверхности земли, заваливают землею и камнями и образуют, таким образом над ним курганчик ... Курганчик насыпанный над покойником, служит затем местом для принесения ежегодной жертвы в честь пророка Ильи в тот день, когда покойник был убит громом (პერიოდული ... 1989:165).

ამრიგად, ადგილზე ან ნივთებზე მეხის დაცემის ყველა შემთხვევა, ბუნებრივ მოვლენას კი არ მიეწერებოდა, არამედ ელია წინასწარმეტყველის რისხვას. ოსები თავიანთი სათაყვანებელი წმინდანის განრისხებას იმდენად ერიდებოდნენ, რომ „მეხისაგან სახლზე ხანძრის გაჩენისას, არც პატრონი და არც უბნის მცხოვრებნი მის ჩაქრობას არ ცდილობდნენ“ (გატიევა 1876:30).

ოსთა რწმენით, ისევე როგორც კავკასიის მრავალ ხალხებში ელია/ილია ტაროსის მმართველია. ვაჩილას სახელი ოსებმა ელია წინასწარმეტყველს მიუძღვნეს, რომელიც საეკლესიო ტრადიციით, დარ-ავდრის მომწესრიგებელიცაა.

შესაბამისად, მასთან დაკავშირებული ჩვეულებები ქრისტიანიზირებულია. ვაჩილა/ვაცილას სალოცავი ჩრდილოეთ ოსეთში, მდინარე გიზელის მარჯვენა ნაპირზე მდებარეობდა. გადმოცემით, საკვირველთმოქმედ გამოქვაბულში - „ტაუვედ ილიე“-ში თურმე ელია წინასწარმეტყველი ჩერდებოდა. წელიწადში ერთხელ ოსები ამ გამოქვაბულთან იკრიბებოდნენ, სამი დღე რჩებოდნენ, ერთმანეთს ეცნობოდნენ, შვილებს ნიშნავდნენ და ა.შ. ამ „სახლის“ ზედამხედველები ანუ ელიას მსახურები იყვნენ ტყეში მცხოვრები რამდენიმე ძმა ლამარდონის გვარიდან, რომლებიც ხალხს საკვირველებებს უყვებოდნენ, ძირითადად, რაც მათი უკანასკნელი სტუმრობის შემდეგ ხდებოდა. მოსახლეობა მათ მონყალებას აძლევდა (რაინეგსი 2002:218). ჩრდილოეთ ოსეთში, წინასწარმეტყველ ელიას საყოველთაოდ აღიარებული სალოცავია „ტბავ-ვაცილა“, რომელიც სოფელ კაკადურში გამოქვაბულის სახით მდებარეობს. მღვიმეში იდგა ტრაპეზი, რომელზედაც თხის თავი იდო. დღესასწაულის წინ (ვაცილას დღეობა 20 ივლისს იმართებოდა, საეკლესიო ტრადიციით წმ. ილიას ხსენება ძვ. სტ. 20 ივლისს აღინიშნება). საგანგებოდ ამორჩეული „დეკანოსი“ ანუ ოს. „ქუარლაგი“, რომელიც სამი დღის განმავლობაში უნდა განწმენდილიყო (ემარხულა, ლამლამობით ტანი რძით დაეებანა და სხვა), თეთრი ტანისამოსით და ლუდით ხელში, მესამე დღეს, მღვიმეში - „წმინდათაწმინდაში“ შედიოდა. ლუდს ტრაპეზზე დგამდა და ლამეს იქ ატარებდა. ოსთა რწმენით, ლამით ვაცილა (ე.ი. ილია) ზეციდან ეშვებოდა და ლუდს გადმოაპირქვავებდა, რომლის მიხედვით მიმდინარე წლის მოსავლიანობაზე მკითხაობდნენ, მაგ., ოსეთისკენ დაღვრილი ლუდი მათ იმ წელს კარგ მოსავალს უწინასწარმეტყველებდა (პერიოდული ... 1981:58-59).

წელიწადის განსაზღვრულ დროს ან საჭიროებისამებრ, მოსახლეობა ყოველ ოსურ სალოცავთან ე.წ. „კუვდს“ - ლო-

ცვა-ვედრებას მართავდა. ამ სიტყვით გამოიხატება როგორც ყოველნაირი სისხლიანი მსხვერპლშენირვა ისე ქეიფი და დროის გატარება, სადაც ხარი ან თიკანი იკვლებოდა. ჩვეულების მიხედვით, ყოველწლიურად თითოეულ ოჯახს უნდა „კუვდ“-ი გაემართა. ოსებს, როგორც ქრისტიანებს ისე მუსულმანებს, ყველა მათ წარმართულ სალოცავთან შესანიშნავი მიჰქონდათ. ესენია: საკლავი, სარიტუალო ღვეზელები (განსაზღვრული რაოდენობით), სურნელოვანი ბალახები. ყვავილების გვირგვინს წნავდნენ, კელაპტრებს ანთებდნენ, არყითა და ლუდით კერპებს ადიდებდნენ.

რამდენიმე სიტყვა უნდა ითქვას ექიმაშებზე და მკითხავებზე, რომელიც ერთადერთი გამოსავალი უნდა ყოფილიყო განსაცდელში ჩავარდნილი ადამიანისათვის. ავადმყოფის პატრონი მკითხავის რჩევით და მის მიერ დადგენილი სამსხვერპლო საკლავით ან შესანიშნავი განრისხებული წმინდანის გულის მოგებას ცდილობდა. რასაკვირველია, მისი მცდელობა ავადმყოფის მდგომარეობას უმეტესად არ შველიდა.

ქორწინებასთან დაკავშირებული წარმართული ხასიათის რწმენა-წარმოდგენებთან შედარებით, გაცილებით საინტერესოა მიცვალებულთა კულტი, რომელიც აგრეთვე წინაპრის კულტიცაა და რომელმაც მთელი რიგი წეს-ჩვეულებების სისტემა წარმოქმნა. მათი ძირითადი აზრი იმაში მდგომარეობდა, რომ თავიანთი მიცვალებული ყოველივე აუცილებლით საიქიო ცხოვრებაში უზრუნველყონ. ამ მიზანს ემსახურებოდა დიდი ქელეხები (ოს. ხარნაგა, ხისდები), მიცვალებულთა მოსახსენებელი დღეები, დოლი და ა.შ., რომელიც ოჯახს ალატაკებდა. Хорошо кормимый, а потому и вполне довольных своим потомством, предок не преминет ниспослать на него из могилы всевозможные блага: избавить от засухи и града, неделивать обильными урожаями; надо только молиться да не отказывать ему во всем, что доставляло удовольствие при жизни (კრასილნიკოვი 1919:48). ოსები მიცვალებულზე იყვნენ გადაგებულნი, ვინა-

იდან მთელ ოსეთში ყველაზე დამამცირებელი ბრალდებაა - იმქვეყნად შენი მიცვალებული შიმშილობსო. ეს ფრაზა თუნდაც სიმართლეს არ შეესაბამებოდა, მაინც გაუთავებელ დავას იწვევს არა მარტო კერძო პირებს და საგვარეულოებს შორის, არამედ სხვადასხვა უბნის მცხოვრებლებშიც, რომელიც არც თუ ისე იშვიათად სისხლიანი შეჯახებით მთავრდება (კარგინოვი 1915:71). ოსს თითოეული ხარჯი ანუ ხისდება ისეთი ძვირი უჯდებოდა, მინასაც კი აგირავებდა, ოღონდ მკვდრის რიგი გადაეხადა. ახალ შესვენებულს წელიწადში ერთხელ მაინც უმართავდნენ ხარჯს, ხოლო რამდენიმე წლის წინ გარდაცვლილ ახლო ნათესავს, შემდეგნაირად მოიგონებდნენ: რაც უნდა უღარიბესი ოსი ყოფილიყო, დაკლავდა ძროხას, თუ არ ჰყავდა ულლიდან გამოუშვებდა იმ ხარებს, რომლითაც ცხოვრობდა. ორ-სამ ცხვარსაც დაუმატებდა. შემდეგ გამოაცხოებდა 15-20 ფუთ პურს, იყიდდა ღვინოს ან ლუდს გამოხდიდა. მოიწვევდა ახლობლებს, რომელთა რიცხვი ზოგჯერ ორას კაცს აღემატებოდა. მათ შორის ზოგიერთი მასპინძელთან სამი-ოთხი დღე რჩებოდა. მართალია, მოწვეულმა სტუმრებმაც იცოდნენ პატივისცემა, მაგრამ მათი მოტანილი, დახარჯულის მესამედსაც ვერ ასწორებდა (გლაზა ხუცესი 1901:1038).

დაკრძალვის რიტუალში ნიშანდობლივია ორი თავისებურება: პირველი, კუბოშივე გარდაცვლილის ცოლის თმების ჩატანება, რაც იმას ნიშნავდა, რომ ქმარს იგი საიქიოში მისი გარდაცვალების შემდგომ მალე ეპოვა. მეორე ცხენის შეწირვა, ვინაიდან საიქიოშიც ესაჭიროებოდა ვაჟკაცს თავისი ცხენი და ამიტომ ცხენის დაკრძალვის სიმბოლურ წესს ასრულებდნენ. დაკრძალვისას ლუდით სავსე ჭურჭელს, ცხენის შუბლზე დაამსხვრევდნენ სიტყვებით „ქალდისდუ“ (გამოცვლილ იქმენ) (ჩოჩიშვილი 1884:2). ზოგან მიცვალებულის ცხენს ყურს მოაჭრიდნენ და შემდეგ დოღში

გამარჯვებულს ამ ცხენით ან ტანსაცმლით აჯილდოებდნენ. ოსების რწმენით, დოლის გამართვა საჭირო იყო მიცვალებულის სულის საცხოვრებლად.

ოსთა რწმენით მათი უმთავრესი ზეციური ღვთაებაა – ხუცაუ-ხიცაუ, მაგრამ მიუწვდომელია. для него слишком недоступно, безлично и неуловимо: в повседневной жизни счастье и несчастье зависит от вмешательства других сил, заведующих разными областями природных явлений и подчиненных высшему Богу (მილერი 1882:239). ასე დაეკისრა ერთ ღვთაებას პურის მოსავლის სიუხვე, მეორეს - შინაური ცხოველის უსაფრთხოება, მესამეს - დაავადებისაგან განკურნება და ა.შ. საერთოდ, ოსების რელიგიური მსოფლმხედველობა თითქმის არ შეცვლილა. ძველად მათ სწამდათ თავიანთი ძუარების (უპიროვნო სულებისა თუ მფარველების), რომლებსაც ყოველი საქმის დაწყების წინ, ლოცვითა და მფარველობის შეწევნით მიმართავდნენ. „То же самое видим мы и в настоящее время с тою лишь разницей, что каждому дзуару дано особое имя“ (პერიოდული 1989:26). სახელდობრ, მესაქონლეობის (ცხვრის) ფალვარა, ხოლო აფსატი - ყოველნაირი ნადირის მფარველი ღვთაებაა. ფალვარას დღესასწაულს ოსები აგვისტოში ზეიმობდნენ. ისინი ამ ღვთაებებს მსხვერპლს სწირავდნენ და ევედრებოდნენ, ცხვრის ფარა ავადმყოფობისაგან დაეცვა და გაემრავლებინა, ისე, როგორც ცაში ვარსკვლავები. მონადირე ნადირობის დაწყების წინ, წინასწარ მომზადებულ ყველიან ღვეზელებს ქვაზე დადებდა და წარმატებული ნადირობის ნებართვას აფსატისგან ითხოვდა. იგი წარმატებული ნადირობის შემდეგ, ნანადირევით უმასპინძლდებოდა უბანში არა მარტო ღარიბებს, არამედ ყველას, ვინც გზაზე შეხვდებოდა. ოსებში ცნობილია თუთირ/თოთირ მგლების ღვთაება, რომელიც ცდილობდა საქონლის განადგურებას. „ამიტომ ყოველ შემოდგომაზე, თუთირს თხას სწირავდნენ და მის სახელზე მარხვას ინახავდნენ“ (მარკოვი

1887:186). თუთირს ქრისტიანული წმინდანის თეოდორე ტირონის სახელს უკავშირებენ, რომელსაც მგლები ემორჩილებოდა (მილერი 1882:243). მისი შედარება შეიძლება ქართულ თევდორობასთან. მაგალითად, ქართლში წმ. თევდორეს საქონლის გამრავლებას შესთხოვდნენ.

ოსები აღიარებდნენ ცეცხლის ანუ კერიის და კერის ჯაჭვის ღვთაებას „საფა“-ს, რომელსაც ოჯახის ახალი წევრი (პატარძალი), თავისი მფარველობის ქვეშ უნდა მიეღო. საფა იყო აგრეთვე მჭედლის და იარაღის მფარველი.

ოსებს დაავადების ღვთაებებიც სწამდათ, როგორცაა „რინა“||„რინიბარდუაგ“ - საყოველთაო სნეულების, ხოლო „ალარდი“ ყვავილბატონების||ყვავილთა ანგელოზის. ყვავილის გაჩენიდან მესამე კვირას, ყვავილთ ანგელოზის მშვიდობიანად წასვლისათვის საღმრთოს გადაუხდინენ (შველიძე 1983:54).

ოსების რწმენით, ტყესაც თავისი ღვთაება ჰყავდა „საუძუარი“ (შავწმინდა), რომელიც ტყეს (წმინდა ხეებს) ხანძრისაგან ან თვითნებური გაჩეხვისაგან იცავდა (გატიევა 1876:52).

ოსთა რწმენა წარმოდგენებში თავისი კუთვნილი ადგილი უჭირავს მართლმსაჯულების ღვთაებას „რასტაზარეკის“ და გარდაცვლილთა მსაჯულს „ბარასტირს“. ეს უკანასკნელი თითქოს მიცვალებულთა სულს ზეცაში ხვდებოდა და ადგილს სამოთხეში (ოს. „ზენეტში“) ან ჯოჯოხეთში (ოს. ზინდონში) მიუჩენდა. დეკანოზი მას ლოცვა-ვედრებით შესთხოვდა, რომ დიდებულ ბარასტირს მიცვალებულისთვის ნათელი ბინა მიენიჭებინა, აგრეთვე აქაური სიმდიდრე, თავისი ცხენი და თოფ-იარაღი, რომ თავის ტოლ-ამხანაგებს იქაც არ ჩამორჩენოდა ღონეში და სიმარდეში (ჩოჩიშვილი 1884:3).

ცოლ-ქმრული ერთგულების, კეთილდღეობის და ნაყოფიერების მიმნიჭებელი, „მად მაირამის“ სალოცავი თითქმის

ყველა სოფელში იყო. ჯავიდან ხვნისკენ გზაზე ერთ კლდეს „მაირამ ჟუარს“ უწოდებენ. იგი ქალთა სალოცავად ითლებოდა. წინათ მასთან შესანირაავი მიჰქონდათ (ხაჭაპური, ლუდი, არაყი) და ვაჟის შეძენას შესთხოვდნენ. ვაჟის შეძენის შემთხვევაში, კლდესთან კვლავ ძღვენით მიდიოდნენ და მის გაზრდა-ჯანმრთელობას ევედრებოდნენ (მეგრელიძე 1990: 161). მთის ოსები მსგავსი ფუნქციის სალოცავს „ხუიცაუი ძუარს“ უწოდებდნენ. ადგილის, ფუძის ანუ სახლის მფარველს, ქორწინების დროს პატარძალს ავედრებდნენ, რასაც „ბინათი ხიცაუს“ ეძახდნენ.

ოსების საოცრად მარტივ რწმენა-წარმოდგენებში მცველ-მფარველების რაოდენობა განუსაზღვრული და გაურკვეველია. ჩამოთვლილი შედარებით სახელგანთქმული ღვთაებების გარდა, თითოეულ უბანსა და ოჯახში არის ისეთი ძუარები, რომლის შესახებ მეზობლებმა არაფერი იციან. ყველა უბანში (აულში) ნახავდით აულის ძუარს, რომელსაც „აულის ანგელოზს“ უწოდებდნენ და თავის დღესასწაულს უმართავდნენ. "Если где-нибудь случилось что-нибудь чудесное, а конечно, при суеверности осетин нет недостатка в чудесах, то это места или этот предмет становится дзуаром и нередко получает имя новый дзуар" (მილერი 1882:253). „ძუარი“ - იგივე ჯვარი „წმინდას“, „მფარველს“ აღნიშნავს, მაგრამ ამ შემთხვევაში შესაძლებელია ზუსტად არ გამოხატავდეს ოსური რწმენა - წარმოდგენის სიმბოლოს. წმინდა ადგილად ითვლებოდა ყოველ სოფელში და გზაშიც ამოჩემებული რამე ადგილი, ჯაგი, ან ხე, რომელსაც ყველა გამველ-გამოველი ბამბას მიაკრავდა ან ბამბის ძაფს შემოახვევდა. ზოგიერთი პატარა ხუხულებს ააშენებდა და ამგვარად ეს ამოჩემებული ადგილი წმინდად მიაჩნდათ. „ჩვენ ამ ხეობებში ზღუბირის გზის პირებში, სამ-ოთხ ადგილას შევხვდით ხის გარშემო ბამბა-ბუმბების ნახევებს“ (ალხაზაშვილი 1876ა:2). ასეთ წმინდა ადგილებში წლის გარკვეულ დროს დღეობა - დღესასწაულები, შესაბამისი

სანესო რიტუალები იმართებოდა. მაგ., ე.წ. სამხრეთ ოსეთში, სოფ. გუფთაში ტაძრის ნანგრევებს „გუფთა ძუარს“ უწოდებდნენ. მისი დღეობა აგვისტოს ერთ-ერთ კვირას აღინიშნებოდა. ჯრიის ჩრდილოეთით მდებარე სოფ. მორგოში, ეკლესიას „ხასთაგ ძუარი“ (ახლო ჯვარი) ეწოდებოდა, მისი დღეობა ივნისში იმართებოდა. ამავე სოფელში, ტყიან ადგილას „მურგუ ძუარი“-ს სალოცავი მდებარეობდა, სადაც ნაგებობა არ იყო. დიდი ხეების ქვეშ, ხვწეში, მთიან ადგილზე, „რად ჯვარი“-ს სალოცავი იყო გამართული. ამ დღეობაზე ქადაგი ვისაც რას დაავალებდა, ის უნდა მოეტანათ. სოფელ კროჟაში, სამხრეთით ყოფილა ძველად სასაფლაო, ამ ადგილს „მუსთ ძუარი“ - კალოს ჯვარი ეწოდებოდა. აქვე იყო ეკლესიის ნანგრევი. მას მიქელ-გაბრიელის (ოს. მგქალ-გაბგრ) ძუარი ეწოდებოდა. სოფელ სბაში, სბის ეკლესიას „სიზღრინ ძუარს“ უწოდებდნენ, რომლის დღეობა 20 მაისს ეწყობოდა. სიზღრინ ძუარი ოსურად ნიშნავს ოქროს ჯვარს, მაგრამ ესმით როგორც ოქროს ანგელოზი. ამ ნასაყდრალის ზემოთ ე.წ. ხატის ტყეშიც ყოფილა ეკლესიის ნანგრევი, რომელსაც თამარ დედოფლის ჯვარს უწოდებდნენ. ეს ადგილი ისე წმინდად მიაჩნდათ, რომ იქ ქალი და ცოდვის ჩამდენი კაცი ვერ მოხვდებოდაო. თუ ეს დაირღვეოდა, ამისთანას სოფელი დასჯიდა. ამ ტყეში ნადირობა, ხის მოჭრა ან თუნდაც ხმელი ფიჩხის გამოტანაც არ შეიძლებოდა (მეგრულიძე 1991:234, 237:238, 254, 285). წმინდა ადგილები ძირითადად ფოთლოვანი ან წიწვოვანი ხეებით იყო დაბურული, რაც უეჭველად ხეთა თაყვანისცემის ნიშანს წარმოადგენს.

ოსთა რწმენით, სალოცავები სხვადასხვა სიძლიერის იყვნენ. ზოგ მათგანს ძველად ოსეთში ისტორიული მნიშვნელობა ჰქონდა. სახელდობრ, სოფელ განალგომის ქუვანდონში (ფარნიჯი დუაგში) კაცისმკვლელი თუ შეასწრებდა, შეეძლო მოკლულის ნათესავებისაგან თავი დაეხსნა. მეორე ქუვანდონში

სოფ. კანში იკრიბებოდნენ ოსები მტერზე გალაშქრების წინ და ფიცს დებდნენ, რომ ერთმანეთისთვის არ ელაღატნათ (ჩოჩიშვილი 1883:2). გარდა ამისა, ყველა ოსისთვის „ძუარ ხეთაგა“ – (ხეთაგუროვების გვარის ფუძემდებლის) საერთო სალოცავი იყო. ცნობილი სალოცავები ჰქონდათ დარგავსში, კაკადურში, სუადაგში, დირჯინში, ნუზალში, რეკომში და სხვა. მათ შორის ყველაზე ძლიერი და განთქმულია „რეკომი“. მას ოსები ჯერ კიდევ შორიდან სანამ მიუახლოვდებოდნენ ქუდებს მოიხდიდნენ, ცხენებიდან ჩამოქვეითდებოდნენ და მდუმარედ, მოწინებით ეთაყვანებოდნენ. რეკომის შიგნით თითქმის არავის არ უშვებდნენ. თვალშისაცემი იყო ირმის და ჯიხვის რქების სიმრავლე, ვინაიდან ყოველი მონადირე თავს მოვალედ თვლიდა, პირველი ნანადირევის რქები სალოცავისთვის შეეწირა. პ. კოვალევსკს რეკომი „ნახევრადქრისტიანულ სალოცავად მიაჩნდა“ (კოვალევსკი 1914:146), რომელიც ოსეთზე ქართული კულტურის გავლენის დროს უნდა აშენებულიყო.

ოსთა მსოფლმხედველობაში სხვადასხვა რელიგიების ურთიერთმიმართება ცალკე საკვლევი საკითხია, მაგრამ ამჟამად კვლევის შედეგებს იმ აზრამდე მივყავართ, რომ "Народные религия, язычество, оказались живучии и сильнее, чем навязанные извне, в силу чуждого господства, христианство и мусульманство" (ჩურსინი 1925:10).

დამონმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- აიხვალდი 2005 – აიხვალდი ე., საქართველოს შესახებ, თბ., 2005. გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა.
- ალხაზაშვილი 1876 – ალხაზაშვილი გ., გორიდან ოსეთში, გაზ. „დროება“, 1876, №127.

- ალხაზაშვილი 1876ა – ალხაზაშვილი გ., გორიდან ოსეთში, გაზ. „დროება“, 1876, №129.
- ანთელავა 2007 – ანთელავა ნ., ორსახოვანი წმიდა გიორგი ოსურ და აფხაზურ მითოლოგიაში, კავკასიოლოგთა პირველი საერთაშორისო კონგრესის მასალები, თბ., 2007.
- გლახა ხუცესი 1901 – გლახა ხუცესი, ქსნის ხეობა, ჟურ. „კვალი“, 1901, №51.
- გატიევა 1876 – Гатиева Б., суеверия и предрасудки у осетин, сборник сведения о квказских горцах, Тиф., 1876, IX.
- ვეიდენბაუმი 1888 - Вейденбаум Е., путеводитель по Кавказу, Тиф., 1888.
- ვლადიკავკავიდან 1890 – ვლადიკავკავიდან, ჟურ. „მწყემსი“, №14, 1890.
- ვლადიკინი 1885 _ Владикын М., путеводитель и побеседник в путешествии по Кавказу, М., ч. I, 1885.
- ითონიშვილი 1996 – ითონიშვილი ვ., ოსიანობა, წიგნში ოსთა საკითხი, თბ., 1996.
- კავკასიის ... 1960 – Народы Кавказа, М., ч. I, 1960.
- კოვალევსკი 1914 – Ковалевский П., народы Кавказа, Санкт-Петербург, т. 1, 1914.
- კრასილნიკოვი 1919 – Красильников Ф., Кавказ и его обитатели, М., 1919.
- კარგინოვი 1915 – Каргинов С., «Ночь мертвых» в Осетии, известия Кавказского отдела императорского русского географического общества, Тиф., 1915.
- ლიახველი 1885 – ლიახველი გ., ოსური ლეგენდები, ჟურ. „მწყემსი“, 1885, №21.
- ლიახველი 1886 – ლიახველი გ., ჩვეულების ძალა, ჟურ. „მწყემსი“, 1886, №13.
- მაკალათია 1938 – მაკალათია ს., ჯეგე-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1938.
- მაკალათია 1971 – მაკალათია ს., ლიახვის ხეობა, თბ., 1971.

- მარკოვი 1887 –Марков Е., очерки Кавказа, Санкт-Петербург, 1887.
- მიმოხილვა ... 1910 - Обзор деятельности общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1860-1910 гг., Тиф., 1910.
- მაგომეტოვი 1968 _ Магометов А., Культура и быт осетинского народа, Орджоникидзе, 1968.
- მეგრელიძე 1990 – მეგრელიძე ი., სიძველეები ლიახვის ხეობაში, თბ., 1984.
- მგალობლიშვილი 1938 – მგალობლიშვილი ს., მოგონებანი, ტფ., 1938.
- მილერი 1882 – Миллер Вс., Осетинские этюды, М., ч. 2, 1882.
- პერიოდული ... 1981 – Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах, Цхинвали, Кн., I, 1981.
- პერიოდული ... 1989 – Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах, Цхинвали, Кн., IV, 1989.
- რაინეგსი 2002 – რაინეგსი ი., მოგზაურობა საქართველოში, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 2002.
- შველიძე 1983 – შველიძე მ., „ბატონები“ და მასთან დაკავშირებული ცრურწმენები ქართლში, კრ. რელიგიის ისტორია და ათეიზმი საქართველოში, თბ., 1983, VIII.
- ჩოჩიშვილი 1883 – ჩოჩიშვილი გ., სარწმუნოება ოსეთში, გაზ. „დროება“, №82, 1883.
- ჩოჩიშვილი 1883ა - ჩოჩიშვილი გ., დღესასწაულები ოსეთში, გაზ. „დროება“, №258, 1883.
- ჩოჩიშვილი 1884 - ჩოჩიშვილი გ., ოსების შესედეულება მომავალ ცხოვრებაზე, გაზ. „დროება“, №130, 1884.
- ჩიბიროვი 1984 – Чибиров Л., древнейшие пласты духовной культуры осетин, Цхинвали, 1984.
- ჩურსინი 1925 – Чурсин Г., Осетини, Тиф., 1925.

პასტირჟი (წმინდა გიორგი) ოსურ ხალხურ ზაპირსიტყვიერებაში

საუკუნეთა განმავლობაში ხალხი თავის მხატვრულ და ესთეტიკურ გემოვნებას ზეპირსიტყვიერების საშუალებით გამოავლენდა. საერთოდ, ფოლკლორი მისი შემქმნელი ხალხის ერთგვარი მხატვრული ბიოგრაფიაა, რომელიც მათ ზნესა და ადათს, შინაგან კულტურას და ეროვნულ კოლორიტს, მის ცხოვრებისეულ გამოცდილებასა და ინდივიდუალურ „მე“-ს, ქვეცნობიერად, იდუმალად, ფანტაზიის სამოსელში წარმოგვიდგენს. ფოლკლორის სიმდიდრის ერთ-ერთი უმთავრესი ფაქტორი ხალხის ისტორიული გამოცდილებაა. „ოსი ხალხის მშფოთვარე წარსული აღსავსეა არნახული კატაკლიზმებით, აღზევებისა და დაცემის საოცარი კონტრასტებით. სამხრეთ რუსეთის უკიდევანო ტრამალებზე მომთაბარე სკვითებისა და ალანების მძლავრი ტომების შთამომავალთ, ქარცეცხლიანმა საუკუნეებმა უანდერძეს მრავალი ვაჟკაცური ტრადიცია, ზნე და ჩვეულება, რამაც მაღალი იდეებით გამსჭვალა პირველყოვლისა მისი ფოლკლორი“ (ცხოვრებოვა: 1974:385).

ამ კულტურული განძეულიდან ოსი ხალხისათვის ყველაზე ძვირფასი ეპოსია „ნართები“, რომლის ძირითადი ნაწილი ორი ათას წელზე მეტი ხნისაა. უფრო ზუსტად, ნართული ეპოსი სათავეს იღებს ჩვ.წ.აღ.-მდე მესამე ათასწლეულიდან, ინდოირანული ერთობის ეპოქაში, ხოლო მისი შევსება და შემოქმედებითი განვითარება ჩვ.წ.აღ.-ის მეორე ათასწლეულის შუა წლებამდე გრძელდებოდა (ლიბედინსკი: 2001:VIII).

სპეციალისტთა აზრით, ნართების პირველი ციკლები, ჯერ კიდევ უძველეს დროს, ჩვენს ერამდე პირველი ათასწლეულის შუა ხანებში ჩაისახა და ეპოსი ჩვ.წ.აღ. -ის XIII, XIV საუკუნემდე იქმნებოდა, როცა მისი შემოქმედი ოსი ხალხი მონღოლთა ურდოებისაგან საბოლოოდ დამარცხდა (ცხოვრებოვა: 1974:386).

თავისი მაღალი იდეებითა და მხატვრული ღირსებით მსოფლიოს საუკეთესო ეპოხებს გატოლებული „ნართები“-ს რელიგიური მოტივებიდან ნიშანდობლივია, ნართებისა და ღმერთების წინააღმდეგობრივი ურთიერთობა. ნართების ღმერთები უბრალო და უშუალონი იყვნენ, რომლებიც ნართებთან მეგობრობდნენ. მაგ.: ნართი ალიმბეკი – ვასთირჯი და ვაცილასთან, აცა – აფსატთან მეგობრობდა. ნართი კაძა და აფსატი ძმადნაფიცები იყვნენ. ზეციურმა საფამ ვასთირჯის ვაჟი აღსაზრდელად აიყვანა და ა.შ. ნართების დამოკიდებულება ღმერთებთან ასახულია თქმულებაში „როგორ დააჯილდოვეს ზეცაში მცხოვრებლებმა სოსლანი“. თქმულების მიხედვით, არც ერთ ღვთაებას ნართები (სოსლანის სახით) უყურადღებოდ არ დაუტოვებია. სახელდობრ, აფსატიმ სოსლანს თავისი საქონლის ნაწილი აჩუქა, ვასთირჯიმ – შესანიშნავი ხმალი, ქურდალაგონმა – კავი და ა.შ. (ლიბედინსკი: 1948:12).

ამგვარად, ღვთაებებმა ნართებს ის სიკეთე მიანიჭეს, რომელიც მათ გამგებლობაში შედიოდა. სხვა თქმულების მიხედვით, ვაცილა ნართებს სასწაულებრივი აქანდაზით (რომელიც თავისით ივსება მარცვლეულით) და ხმლით აჯილდოებს. თუთირი – თვითმსროლელი მშვილდით; ვასთირჯი მათ დოღის ცხენით და სალამურით ასაჩუქრებს (ჩიბიროვი: 1984:68).

ნართებისა და ღმერთების მეგობრობა, რომელიც დანათესავება, დამოყვრებაში გადაიზარდა, მარადიული არ აღმოჩნდა. როდესაც ნართებმა თავიანთი მინიერი მტრები დაამარცხეს, შემდეგ ბრძოლა თვით ღმერთებს გამოუცხადეს. მათ ისინი თაყვანს აღარ სცემდნენ და სახელსაც არ ახსენებდნენ. სახლს მაღალი კარი შეაბეს, რომ შესვლა-გასვლისას მოხრა არ დასჭირებოდათ და ეს ღმერთებს მათდამი თაყვანისცემად, თავის დაკვრად არ მიეღოთ. მათი გამწვა-

ვებულის ურთიერთობა ოსურ ზღაპარში („ნართების აღსასრული“) გამოიკვეთა, სადაც თითქოს ღმერთმა ნართებს შეუთვალა: – დაგამარცხოთ, დედაბუდიანად ამოგწყვიტოთ, თუ ცუდი ნაშიერი დაგიტოვოთო. ნართებმა აღნიშნულ პირობას გმირი ურუზმაგის გონიერებით უპასუხეს: – ცუდი ნაშიერის ყოლას უშვილძიროდ გადაშენება ჯობია. რას ვაქნევთ მარად სიცოცხლეს? არ გვინდა მარადიული სიცოცხლე. დაე, სამარადისო დიდება მოგვცესო. განრისხებულმა ღმერთმა ნართებს ახლა ვასთირჯი მიუგზავნა, რომელმაც ისინი დასწყევლა: თქვენი დღიური ნაშრომი ერთ ტომარაზე მეტი არასოდეს გამოსულიყოსო. გალენავდნენ ნართები რამდენიმე ბულულ ქერს და მხოლოდ ერთი ტომარა მარცვალი გამოდიოდა, მაგრამ ნართები განა უჭკუოები იყვნენ! დღეში მხოლოდ ერთ ხელეურს ლენავდნენ და ყოველი ხელეური თითო ტომარა მარცვალს იძლეოდა, ბულული კი – ათ ტომარას. ამრიგად, ძველებურად ძლომისად ჭამდნენ. ღმერთი მიუხვდა მათ ეშმაკობას. დასწყევლა ისინი და მის შემდეგ მათი ყანა დღისით მწვანედ ბიბინებდა, ღამით კი – მოსამკელი ხდებოდა (იათაშვილი: 2007:93).

ოსური თქმულებების მიხედვით, ვასთირჯი ძირითადად ნართების მეგობარი და ბოროტების წინააღმდეგ მებრძოლი ფიგურაა. თავდაპირველად ეშმაკები (ქაჯები) ნართებთან მეგობრობდნენ. მაგ.; ნართი სოსლანის „მკვდრების სამყაროში“ მოგზაურობისას, მათ იგი კარგად მიიღეს. ეშმაკების მეფემ ცოლად თავისი ერთ-ერთი ასულიც კი შესთავაზა... მაგრამ შემდეგ წაჩხუბდნენ და ნართების მეგობარმა ვასთირჯიმ ეშმაკები გაანადგურა (ჩიბიროვი: 1984:47).

ნართების ეპოსში სიუჟეტურად ცალკე დგას თქმულება ვასთირჯისა და უცხვირო ნართი მარგუძის (მარგუცი /მარგუზი) შესახებ, რომელიც პირველად ჯ. შანაევმა 1870 წელს გამოაქვეყნა და შენიშნა, რომ "собирая народные сказания

осетин, я по необходимости, на первый раз записаль из них наиболее характеристичный" (შანავეცი: 1870:18). აღნიშნული თქმულება შევსებული სახით შევიდა 2001 წელს გამოცემულ ოსურ ნართულ თქმულებებში, რომლის მთავარ მოტივს ვასთირჯის უფროსი და უმცროსი ცოლების დავა წარმოადგენს იმაზე, რომელი უფრო მამაცი და სახელოვანია, ნართი მარგუძი თუ ვასთირჯი. ნართი მარგუძის არავინ არ იცნობს, არც მიწაზე და არც ზეცაში. არც ვასთირჯიმ იცის რამე მის შესახებ. ვასთირჯის სახელს კი ყველა პატიოსანი და წესიერი ადამიანი იფიცება. მეგობარი მეგობარს მისი სახელით ეფიცება, რომელიც ერთდროულად მიწაზეც ცხოვრობს და ზეცაში ბინადრობს. აღნიშნულ თქმულებაში მეტად საინტერესოა რამდენიმე დეტალი, რომელიც ვასთირჯის სახისმეტყველებას წმინდა გიორგისთან ათანაბრებს. კერძოდ, მარგუძი გადაწყვეტს ვასთირჯის განგაშით მოუხმოს. დარწმუნებულია გულისხმიერი ვასთირჯი, საშველად ელვის სისწრაფით გამოცხადდება, ისევე როგორც გაჭირვებული ადამიანის დაძახებაზე წმინდა გიორგი უმალვე იქ ჩნდება. სწორედ მოყვასის საშველად მუდმივი მზადყოფნისა და მსწრაფლშესმენილობის გამო, მას ხალხი „პიროფლიანს“ უწოდებს. თქმულების მიხედვით, ვასთირჯი მკვდრეთით აღადგენს მარგუძის მიერ უნებლიეთ მოკლულ ცოლსა და შვილს. ეს ფაქტორი ქრისტიანული წმინდა მხედრის ძლევაშობის იდენტურია. კანონიკურ მართლმადიდებლურ ლოცვებში წმინდა დიდმოწამე გიორგის მიმართავენ: „გიხაროდენ, რამეთუ უფალმან ძალი საკვირველი ჰყო შენზედა, გიხაროდენ, რამეთუ უფალმან შენ მიერ აღადგინა მკვდარი საფლავისგან“ (დაუჯდომელი: 2003:71).

თქმულების აღნიშნული ვერსიის მიხედვით, სამი მზეთუნახავი და ცხოვრობდა ზეცაში, რომელთაგან ერთი მარგუძის ცოლია, მეორეზე ვაცილაა დაქორწინებული და მესამეზე – ვასთირჯი. ე.ი. მიწიერი ადამიანი მარგუძი ღმერთებთან

ქვისლობის სტატუსით არის დამოყვრებული (ლიბედინსკი: 2001:465).

ამგვარად, ნართულ ეპოსში ყველაზე საინტერესოა ორი სხვადასხვა ეპოქის (ნარმართული და ქრისტიანიზებული) ღმერთების ბრძოლა. მართალია, „ნართების ბრძოლის არაერთი შემთხვევაა სუფთა ნარმართულ ღმერთებთან: ღმერთ-მჭედელ ქურდალაგონთან, ტყის ნადირის მფარველ ღმერთ აფსათისთან და სხვა. ნართებისათვის ყველა ესენი „თავისი ხალხია“ (შინაურებია). ნართები ებრძვიან მხოლოდ ქრისტიანიზებულ ზეცაში მცხოვრებთ: ვაცილას (წმინდა ელიას), ვასთირჯის (წმინდა გიორგი), ზადებს (ანგელოზებს), ოინონს (წმინდა იოანეს)“ (ცხოვრებოვა: 1988:23).

ოსთა ზეპირსიტყვიერებაში ვასთირჯი მიწისა და ცის ბინადარია. ნართულ თქმულებაში „ხსართი და ხსართაგი“, ვასთირჯი მის მომატყუებელ ქალს შემდეგნაირად ემუქრება: ამ ქვეყნად მეტად აღარ შემხვედროდე, მაგრამ იმ ქვეყნად სად დამემალეზიო (აბავეი: 1939:17).

უღირსი საქციელის შემთხვევაში ყოვლად მწყალობელი ვასთირჯი ანუ წმინდა გიორგი, სასჯელსაც არ აყოვნებს. გადმოცემების მიხედვით, ადამიანებს იგი გლახაკის სახით ეცხადება. ვ. მილერის მიერ ჩანერილ ლეგენდაში, მოხუცი გლახაკის სახით მოვლინებული წმინდანი, მინდორში მომუშავე ძმებს ნატვრას აუხდენს. ერთი წლის შემდეგ, გამდიდრებული ძმების მოსანახულებლად გამოცხადებული ვასთირჯი, როდესაც ისინი დაინანებენ გლახაკისთვის ხელის გამართვას, მათ ადგილზე აქვავებს. გამონაკლისია უმცროსი ძმა, რომელიც გლახაკს გულთბილად მიიღებს და ცხვრის ხორციით გაუმასპინძლდება. მოგვიანებით, როდესაც გაირკვევა, რომ მათ დაუძღურებულ სტუმარს განსაკურნებლად ჩვილი ბავშვის სისხლი სჭირდება, ცოლ-ქმარი გადაწყვეტს, საკუთარი შვილის სტუმრისთვის ზვარაკად შეწირვას, რომელ-

საც ცხადია, წმინდა გიორგი უვნებლად გადაარჩენს (მილერი: 1882:156-157). თქმულებას თანხვდენის წერტილები აქვს ბიბლიურ სიუჟეტთან, რომელიც ხატოვნად გამოითქმის „მამა აბრამის ბატკანი“. ქართლში ჩანერილი პოეზიის ნიმუშის მიხედვით, აბრამი, რომელიც აღთქმისამებრ, ღმერთს საღმრთოთ საკუთარ შვილს სწირავდა, ანგელოზი ეცხადება: „აბრამ, აბრამ რასა შვრები, / შვილი სამღვთოთ არ იქნება. / ეგ გაუშვი, სხვა დაკალი, / ცხვარი სამხთოთ დაიდება“ (ხორგუაშვილი: 1989:278).

წმინდობლივია ის ფაქტორიც, რომ წმინდა გიორგის, ოსების ამ უდიდესი ღვთაებისადმი ლოცვას, საზოგადოდ ცხვრის თავზე ასრულებენ. იმ ოთხი წმინდანიდან, რომელსაც ოსები დიდ პატივს სცემენ, საკუთრივ ყველას თავიანთ სამსხვერპლო ცხოველს სწირავენ. წმინდა ილიას (ვაჩილას) თხას დაუკლავენ, თუთირს – ხარს, ფალვარას – ღორს და ვასთირჯის – ცხვარს. „ღორის თავზე წმინდა გიორგის ლოცვა ღვთაების შეურაცხყოფა“ (ჩხეიძე: 1935:72).

გიორგობის (ოსურად ჯიორგუბა) დღესასწაულზე, რომელიც ძველი სტილით ნოემბრის შვიდში ან ათში იმართებოდა, ყოველი ოსური ოჯახი თავის მოვალეობად მიიჩნევდა, სულ მცირე ერთი ბატკანი მაინც დაეკლა და სათანადო საჭმელსასმელი მოემზადებინა. გიორგობა ზოგან ერთ კვირას, ან სამ დღეს გრძელდებოდა. წმინდანის პატივსაცემად შეძლებული ოსი სამ დღეს სამ ცხვარს დაჰლავდა (ქართველი ოსებში: 1890:2).

ზეცაში ბინადართაგან ვასთირჯი ყველაზე ხშირად სტუმრობს დედამიწას იმისთვის, რომ გაიგოს, ეხმარებიან თუ არა ადამიანები ერთმანეთს გაჭირვებაში. მოკვდავთა შეცდომებითა და შეცოდებებით განაწყენებული გაქვავებით სჯის მათ. სახელდობრ, თავაურის ხეობაში, კახთი შარის აღმართზე, ქვების გროვას უკავშირებენ გადმოცემას, თუ

როგორ გააქვავა ვასთირჯიმ მდიდარი მასპინძელი ცურკოვი და მისი ოჯახის წევრები, რომლებმაც იგი სტუმრად არ მიიღეს (ჩიბიროვი: 1982:315).

ანალოგიური ხასიათისაა თქმულება მეცხვარეზე, რომელმაც განგებ გამოიხმო ვასთირჯი, თითქოს ნადირი ფარას დაესხაო. საშველად გამოცხადებულმა წმინდანმა წინდაუხედავი მეცხვარე თავის ფარასთან ერთად გაქვავებით დასაჯა. ხალხური გადმოცემა ლეგენდის ადგილად ორბოზალას მთის წვერზე მრავალ თეთრ ქვასა და ერთ უფრო დიდ შავ ქვაზე მიანიშნებს, რომელიც თითქოს მეცხვარესა და მის ცხვრებზე იდუმალ მეტყველებენ (ლიახველი 1886:10). აღსანიშნავია, რომ თქმულებებს აქვს ხოლმე რეალობის და უტყუარობის პრეტენზია. კონკრეტული ადგილების მითითება იმ აზრს ამყარებს, თითქოს ნამდვილად მომხდარა მოთხრობილი ამბავი. ქ. სიხარულიძე სამართლიანად შენიშნავს, რომ მითოსთან და ლეგენდასთან ერთად, თქმულებას ძველი საზოგადოებისათვის ზეპირი ისტორიის ფუნქცია ეკისრებოდა (იათაშვილი: 2007:16).

ვასკერკი – ვასგერგის (დიგორ. დიალექტით, ვასთირ-ჯი – ირონ. დიალექტით) დიგორული თქმულება გადმოგვცემს თუ როგორ იცავდა ვასკერკი ხარიესში მარილის საბადოებს. მისი არ ყოფნით ისარგებლა დაბლობის ანგელოზმა და მარილი მოპარა. „не имея возможности наказать похитителя, Уаскерки пришёл в ярость, разсек мечём каменную скалу и пронзил её копьем. От удара меча образовалась трещина, от удара копья пещера, которые показиваются и тепер. На этих местах совершается ежегодное празднество в честь Уаскерки (მილერი: 1882:242).

ამრიგად, სულ სხვა ადგილი უჭირავს წმინდა გიორგის ოსთა ცნობიერებაში. იგი აბსოლუტურ სინმინდეს წარმოადგენს. ქალი თავს უღირსად თვლის წმინდანის სახელი ახსენოს და მხოლოდ ქარაგმულად მიმართავენ - „ლაგთი

ძუარ” ანუ „მამაკაცების მფარველი”. უფრო მეტიც, „ქალებს უფლება არ ჰქონდათ წმინდა გიორგის პატივსაცემად გამართულ დღეობაზე მონაწილეობა მიეღოთ” (ტოკარევი: 1988:549). წმინდა გიორგის აღმატებული მნიშვნელობის გამო, ღმერთის შემდეგ ახსენებდნენ. მაგალითად, ტრადიციული დიდების ტექსტში, საღვთოს გადახდისას, ოსი უხუცესი ლუდითა და ხაბიზგინით ხელში შეევედრება ღმერთთა ღმერთს – მაღალ ხცაუს. მეორე ადგილზე დგას ვასთირჯი, მერე ვაჩილა, თუთირთან ერთად. „ვასთირჯო, თუთირო და ვაჩილავ, თქვენი იმედით ვსულდგმულობთ!” (ჩოჩიშვილი: 1883:2). მხოლოდ ვასთირჯის ერგო პატივი ლოცვებში მისი სახელი ხიცაუ / „ხცაუ” – უზენაესი ღმერთის გვერდით მოეხსენებიათ. კერძოდ, „გაკურთხოს ღმერთმა და ვასთირჯიმო” (ჩიბიროვი: 1984:57).

რასაკვირველია, ქართული ხალხური პოეზიის ნიმუშებში, წმინდა გიორგი საპატიო ადგილზე დგას. ფერხისას დროს შემდეგნაირად ილოცებოდნენ: „პირველად ღმერთი ვახსენოთ, /მემრე ბატონი ჩვენო/, ვახსენოთ წმინდა გიორგი /ეკლესიაზე მდგარიო” (კიკნაძე, მახაური 1992:5). უფრო მეტი, ზოგიერთ ქართულ თქმულებებში წმინდა გიორგი ღმერთადაა სახელდებული. „ხევსურებისა და ფშაველების ხევისბერები ლოცვის დროს, წმინდა გიორგის ღმერთად იხსენიებენ. სვანებიც გიორგის ღმერთის მსგავსად თაყვანს სცემენ და ღმერთზე ძლიერადაც მიაჩნიათ” (გაბიძაშვილი: 1992:6-7).

ამგვარად, წმინდა გიორგი ითვლება ადამიანის მფარველად, მეტადრე გაჭირვების დროს, ადამიანის ყოველგვარი ბოროტების და უბედურებისაგან მხსნელად. იგი ღმერთს გვერდით უზის და სულ იმის ცდაშია, კაცს რაიმე სიკეთე უყოს. ამიტომ უთქვამს ბრძენ კაცს: „წმინდა გიორგი ვისაც სწყალობს, ღმერთიც იმას სწყალობსო” (კოტეტიშვილი, ხორნაული 2005:572).

ცხადია, ქართულმა სინამდვილემ ითამაშა მნიშვნელოვანი როლი წმინდა გიორგის კულტის ჩამოყალიბებასა და ფართოდ გავრცელებაში. თუმცა მისი კულტი და სასწაულმოქმედებათა ამსახველი ლიტერატურა ქრისტიანულ სამყაროში მრავალ ენაზეა დამკვიდრებული. მაგ.: წმინდა გიორგი თავისი ცნობილი ატრიბუტით, როგორცაა მახვილი, საშველად მოხმობილია მგლის სომხურ შელოცვაში: „რვა თითით, ორი ხელისგულით, სარქისის ცხენის ფაფარით /მოსეს კვერთხით, წმინდა გიორგის მახვილით/, წმინდა გიორგის რწმენით, /ღვთისმშობლის წმინდა რძით/ შეჰკარ, შეიპყარ იგი” (კალანდაძე: 1959:28). ქრისტიანული წმინდა გიორგის კვალი ადიღურ ზეპირსიტყვიერებაშიც აღმოჩნდა. მაგ.: ღვთაება აუშერჯი, „აუშჯერჯე”, აუს გერგ – მეომართა და მხედართა მფარველი ღვთაებაა ადიღელებში. დაუშჯერჯი (ადიღური) წარმართული ღვთაებაა, მონადირეთა და მოლაშქრეთა მფარველი. „ასე, რომ წმინდა გიორგის შესახებ არსებულმა ქრისტიანულმა ლეგენდებმა, მაჰმადიან მთიელთა ზეპირსიტყვიერებაზე მოახდინეს გავლენა” (ახვლედიანი: 1993:102). რაც შეეხება წმინდა გიორგის ოსურ ფორმას – ვასგერგი (დიგორ. დიალექტ.), ვ. აბაევს შესაძლებლად მიაჩნია, რომ ოსურმა ენამ იგი სვანურის მეშვეობით შეითვისა. არც ბერძნულ – ბიზანტიურს, არც ქართულ გიორგის არ შეეძლო მოეცა ოსურში გერგი. ქართული გიორგისაგან მოსალოდნელი იყო გირგუ და არა გერგი (აბაევი: 1949:301).

თეთრ ცხენზე ამხედრებული და თეთრნაბდიანი, იარაღ-ასხმული ვასთირჯი, მკვლევართა მიერ დადასტურებულ წმინდა გიორგის ეთანაბრება, რომლის ეპითეტებია: „თოროსანი //თეროსანი (სამეგრელო) და თეთროსან შქედელ / შქედის თეთროსანი” სვანეთი (აბაკელია: 1985:150).

ოსთა ხალხური შემოქმედებიდან ცალკე განხილვას იმსახურებს ვასთირჯი / ვასგერგისათვის მიძღვნილი სახოტბო

სავედრებელი სიმღერები. თქმულება-ლეგენდებით, სიმღერა-ლექსებით, ზღაპრებით, ანდაზებით განსაკუთრებით მდიდარია ოსური ენა. „ოსური ფოლკლორი ძეგლების იშვიათი სიმდიდრით, მრავალფეროვნებითა და შინაარსის რეალობით გამოირჩევა” (აგიაშვილი: 1970:5). ოსები სახელოვან წინაპრებს, მათ საომარ გმირულ ეპიზოდებს, წმინდანებს და სხვა, სიმღერებით ადიდებენ. სიმღერებში სამაგალითო ღმერთის-ვასთირჯის ეპითეტებია „ოქროსფრთიანი”, „მუდამ მალლა მყოფი”, „მართალი ვასთირჯი” და ა.შ. მამაკაცთა და მგზავრთა მფარველ ღვთაებას ძირითადად მშვიდობიან და კეთილ მგზავრობას შესთხოვენ:

Через высокий перевал (сделай наш путь прямым (т. е. счастливым),

Высокий Уасгерги Верхнего Гулара (ძაგუროვი: 1927:131).

ანალოგიური ხასიათისაა ვასთირჯის სარიტუალო სიმღერა, რომელსაც პატარძლის სახლიდან გაცილებისას ასრულებდნენ. საერთოდ, საწესჩვეულებო და საკულტო სიმღერებში იშვიათია წმინდანებისადმი მიმართვა, სადაც ვასთირჯი არ ფიგურირებდეს.

„მინდვრის მფარველს ვუგალობოთ,
ყანას მოგვცემს უხვმარცვლიანს,
ბორხვარალდარს* ვუგალობოთ,

მინდორს მოგვცემს ბარაქიანს.

წმინდა ვასთირჯს ვუგალობოთ –
ის გაავლებს ლამაზ ხნულს,
ნართ სათანას ვუგალობოთ –

გამოგვიცხოვს ხაჭაპურს”. (იათაშვილი: 2007:751).

აგრეთვე სტუმარ-მასპინძელს და მთელი სამწყსოს მფარველობას ვასთირჯის ავედრებენ.

„სტუმარსაც შენ მიხედე, მასპინძელსაც ვასთირჯი /
მუდამ მაღლა მყოფო, წინ მომავალმა, უკან მავალნი შეგ-
ვინყალე,
უკან ყოფნისას, წმინდაო ვასთირჯი, შენი ფრთით დაგვი-
ფარე”.

(დაგუროვი: 1927:132).

მოსავლის აღება - დაბინავებისას ხალხს დახმარებას
კვლავ ვასთირჯი უწევს:

„ფეტვის უხვი მოსავალი მოვიდა
ვასთირჯი და ფალვარა დადიან,
ფიქრობენ, თუ ხალხს როგორ დაეხმარონ.
გადანყვიტეს გააკეთონ გუთანი,
გაკეთეს ის თუთირის კვირაში.
და უღელიც ამ კვირაში გამართეს.
ხელნაც მაშინ გაამზადეს ხატებმა,
იმ კვირაში გამოჭედეს სახნისიც”...

ოსურ ზეპირსიტყვიერებაში წმინდა გიორგი თითქმის
ყოველთვის დადებითი პერსონაჟია, რომლისთვის უჩვეულო
არაა ადამიანისადმი ზრუნვა და ქომაგობა. სატრფიალო
ლირიკაში, ანუ ქალ-ვაჟის გასაუბრებაშიც ვასთირჯი სათა-
ნადო ადგილზე დგას. კერძოდ:

– გველშაპად გადვიქცევი, ირგვლივ ყველაფერს გავ-
წვდები,

– ვასთირჯის ისრად ვიქცევი, მაგ ენაზე დაგერჭობი.

– საბნის ნემსად გადვიქცევი, დედა უბეში დამმაღავს...

(იათაშვილი: 2007:763-764).

გვერდს ვერ ავუვლით ოსური ზეპირსიტყვიერების შესა-
ნიშნავ ნიმუშს – დალოცვის თავისებურ ტექსტს:

Утренние ангели и вечерние Уацеллата,

А посреди них был Уасгерги.

Какая благодать была у них,

пусть такая благодать будет
и в этом собрании и в этом доме!

(დაგუროვი: 1927:129)

ოსურ ფოლკლორში ზღაპრის ჟანრთა ნაწარმოებები თემატურად მდიდარი და მრავალფეროვანია. ქართულ ზღაპრებთან ტიპოლოგიური და სიუჟეტის ვარიაციების მსგავსება, განპირობებულია ადრინდელი უნივერსალური რწმენითა და შეხედულებებით. ცხადია, ოსთა ზღაპრულ ეპოსს საკუთარი ნაციონალური კოლორიტი და სპეციფიკა გააჩნია. „ეპოსთან შედარებით ზღაპარში ძნელია ისტორიული სინამდვილის ასახვაზე ლაპარაკი, მაგრამ ხალხის ეროვნული ხასიათი, მისი სულის თვითმყოფადობა ზოგადად ზღაპრებშიც ვლინდება“ (ცხოვრებოვა: 1974:386).

ოსური ზღაპრების უმრავლესობის მთავარ გმირად ღარიბი ადამიანი გვევლინება, რომლის მცველ-მფარველი საკვლევე თემის მთავარი პერსონაჟია. „მელა და ვასთირჯი“-ს ზღაპრის დასაწყისი ჩვენი გმირის დახასიათებით იწყება: „ვასთირჯი ადამიანების ღმერთი იყო და ღარიბებს სახლშიცა და გზაშიც ეხმარებოდა. მას ჰყავდა ერთადერთი ვაჟი, რომელიც სულ ხალხში დაჰყავდა, ადამიანი შეიყვაროსო, რადგანაც თვითონაც ძალიან უყვარდა ხალხი“ (ცხოვრებოვა: 1974:141). გასათვალისწინებელია, ქართული (მეგრული) გადმოცემების მთავარი აზრი, რომ „წმინდა გიორგის აბარია ეს ქვეყანა, ზევითა ქვეყანა კი – ღმერთს“ (დანელია: 1991:545). ოსთა წარმოდგენით, ვასთირჯი მუდამ ღმერთთა ღმერთის – ხცაუს გვერდითაა და შესაბამისად მიწისა და ცის შუამავლად გვევლინება. "Перед богом он заступает за бедных и обиженных людей и просит у него всяких даров для них". (ცალაგოვი: 1893:17). ზღაპარში „რატომ არის ვასთირჯი მამაკაცთა ღმერთი“, აღწერილია თუ როგორ დაეხმარა ვასთირჯი ღარიბ კაცს, რომელსაც ტალახში მარხილი გაუტყდა. განკურნა მისი

მომაკვდავი ვაჟი; როგორ მოკლა გველეშაპი, რომელსაც წყლის ფასად ყოველწლიურად ქალიშვილს ხარკად აძლევდნენ. ამის შემდეგ გახდა ვასთირჯი ღმერთის თანასწორი და ხალხი მის სახელს ლოცულობდა: „ოქროდ იქეც კაცების სალოცავო, ღარიბთ დამხმარე ხარ, შენი სახელი შთამომავლობის იმედად დარჩეს” (ცხოვრებოვა: 1972:147-149).

ერთ-ერთ ოსურ ზღაპარში („ღმერთისა და ვასთირჯის კამათი“), ვასთირჯი პრინციპულად ეურჩება ღმერთს, რომელსაც მასთან უთანხმოება ღარიბი ადამიანების თანადგომისა და მუდმივი მზრუნველობის გამო მოსდის. მათი კამათი იმით მთავრდება, რომ ვასთირჯი ზეციდან ძირს ჩამოფრინდება და მიწიერ ადამიანებთან დაიდებს ბინას (ცხოვრებოვა: 1972:145-146). გავიხსენოთ მრავალმხრივ საინტერესო ქართული ლეგენდა „ელია, ქრისტე და წმინდა გიორგი“. ლეგენდის მიხედვით, ისინი ერთად მიდიან, პური მოშივდებათ და ცხვრის სათხოვნელად მეცხვარეს მიადგებიან. ეს უკანასკნელი ორივეს უარით გაისტუმრებს, ხოლო წმინდა გიორგის შესთავაზებს – მთელი ფარა წაიყვანო.

სადავო აღარ არის მკვლევარის მოსაზრება, რომ ლეგენდა შექმნილია იმ საზოგადოების მიერ, რომელიც „არ ცნობს ქრისტეს საკუთარ ღვთაებად: მას ჰყავს სხვა ღვთაება, ესაა წარმართი წმინდა გიორგი” (ღლონტი: 1948:264).

საყურადღებოა ოსური ზღაპარი „მღვდელი და მოლა“, სადაც მოთხრობილია, თუ როგორ დასაჯა ვასთირჯიმ დაუფიქრებელი პასუხისთვის ორი რელიგიის მსახური და სანაცვლოდ გონიერი ღარიბი ადამიანი დააჯილდოვა (ბრიტაევი: 1951:50-52).

განხილული ხალხური ზეპირსიტყვიერების მდიდარი მასალა უსათუოდ მიგვანიშნებს წმინდა გიორგის ყოვლისშემძლეობის არა ერთ გამოვლინებაზე. იგი ძირითადად სოციალურად დაბალი იერარქიის გარემოში მოქმედებს,

მაგრამ "Сфера его отношения к Осетину так широка, что он почти вытеснила верховного Бога. Везде он является покровителем светлых сторон пародного характера: гостеприимства, справедливости, скромности, почитания к старшим, удалъства, но не разбоя и др." (კობაევი: 1903:139).

რასაკვირველია, წმინდა გიორგის კულტისადმი უპირატესობის მინიჭება და მისი სიღრმისეული გაცნობიერება, ქართული კულტურის ზეგავლენის მიმანიშნებელია. უფრო ზუსტად, ზეპირსიტყვიერი მასალების განხილვა ადასტურებს, რომ მის შემქმნელ ხალხებს „აერთიანებს უნიკალური მახასიათებელი – კავკასიელობა. იგი ერთ გეოგრაფიულ არეალში მეზობლობით არ ამოიწურება და გულისხმობს, მსგავსი იდეალების, ტრადიციების და ზნეობრივი მრწამსის არსებობას, რომელიც საერთო მსოფლმხედველობრივი წარმოდგენებიდან მომდინარეობს“ (სიხარულიძე; 2007:16) კავკასიაში შემოსახლებულმა ოსებმა აქ თავისებური მატერიალური და სოციალური კულტურის ტიპი შექმნეს "Тип хотя и не одинаковый для всех, - он имеет множество вариаций - но очень своеобразный по сравнению с южным и северными соседями Кавказа" (დიუმევილი; 1976:8).

ამრიგად, კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობათა ნიადაგზე, საკუთრივ ეროვნულ მარაგს დიდად თუ მცირედ ყოველთვის ერთვის გარედან შემოჭრილი სიუჟეტები და თემები, მხატვრული სახეები და გამომსახველობითი ხერხები, რომელიც ფოლკლორულ შემოქმედებას ამდიდრებს. ოსი მკვლევარები წმინდა გიორგის თავყანისცემის ფესვებს შორეულ წარსულში დაეძებენ. ისინი ვარაუდობენ, რომ „მეომრებისა და მგზავრების მფარველი ღვთაება მხოლოდ იმ ხალხებში იქნებოდა პოპულარული, რომლებსაც მომთაბარე ცხოვრების წესი ჰქონდა“ (კობაევი; 1903:34). ან კიდევ წმ. გიორგიმ „Унаследовал черты того аланского бога войны, которому Аланы поклонялись в образе меча" (აბაევი; 1960:12)

ამგვარად, ვასთირჯი ანუ წმინდა გიორგი არის ოსთა ზეპირსიტყვიერების მთავარი პერსონაჟი, რომელიც ძლიერი ღვთაებაა და ითვლება მეომრების, მოგზაურებისა, ზოგადად მამაკაცების მფარველად. იგი აგრეთვე ბოროტების წინააღმდეგ მებრძოლი, სწეულთა მკურნალი, ზნეობის მკაცრი დამცველი, უღმობელი მსაჯული და სხვადასხვა ფუნქციების მატარებელია. შესაბამისად, მისი სახე რთული ბუნებისაა. მან აითვისა როგორც წინაქრისტიანული, ისე ქრისტიანული ღვთაების ნიშან-თვისებები.

დამონმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- ცხოვრებოვა 1974: ცხოვრებოვა მ., (მთარგმნ.) ოსური ზღაპრები, ცხინვალი, 1974.
- ლიბედინსკი 2001: Либединский Ю., (перев.), осетинские нартские сказания, М., Владикавказ, 2001.
- ლიბედინსკი 1948: Либединский Ю., (перев.), осетинские нартские сказания, Дзауджикау, 1948.
- ჩიბიროვი 1984: Чибиров Л., древнейшие пласти духовной культуры Осетин, Цхинвали, 1984.
- იათაშვილი 2007: იათაშვილი შ., (რედაქტ.) კავკასიური ზღაპრები და თქმულებები, თბ., 2007.
- შანაევი 1870: Шанаев Дж., осетинские народные сказания, сборник сведения о кавказских горцах, Тиф., вып. III, 1870.
- დაუჯდომელი 2003: დაუჯდომელი საგალობლების კრებული, თბ., 2003.
- ცხოვრებოვა 1988: ცხოვრებოვა მ., (მთარგმნ.), ნართები, ცხინვალი, 1988.
- აბაევი 1939: Абаев В., Из осетинского эпоса, М., 1939.
- მილერი 1882: Миллер В осетинские этюды, ч.1. Тиф; 1882.
- ხორგუაშვილი 1989: ხორგუაშვილი გ., (რედაქტ.), ნამცვრევი, თბ., 1989.

- ჩხეიძე 1935: ჩხეიძე ბ., (პ/რედაქტ.), ოსური მწერლობა, კრ. I, თბ., 1935.
- ქართველი ოსებში 1890: ქართველი ოსებში, ზოგიერთი ზნე-ჩვეულება ბარის ოსებისა, გაზ. „ივერია“, 1890, 6 ნოემბერი, №236.
- ჩიბიროვი 1982: Чибиров Л., (сост.), периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах, кн. II, Цхинвали, 1982.
- ლიახველი 1886: ლიახველი გ., ოსური ლეგენდები, ჟურ. „მწყემსი“, №21, 1885.
- ტოკარევი 1888: ტოკარევი ს., (მთ. რედაქტ.), мифы народов мира, т. II, М., 1988.
- ჩოჩიშვილი 1883: ჩოჩიშვილი გ., დღესასწაულები ოსეთში, გაზ. „დროება“, №258, 1883.
- კიკნაძე, მახაური 1992: კიკნაძე ზ., მახაური ტ., (შემდგ.), ქართული ხალხური პოეზია, თბ., 1992.
- გაბიძაშვილი 1992: გაბიძაშვილი ე., (შემდგ. გამომც.), წმინდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში, თბ., 1992.
- კოტეტიშვილი, ხორნაული 2005: კოტეტიშვილი ნ., ხორნაული ნ., ხორნაული გ. (შემდგ.), მზიანი რწმენის საუფლო, თბ., 2005.
- კალანდაძე 1959: კალანდაძე გ., (მთარგმნ.), კავკასიური ხალხური პოეზია, თბ., 1959.
- ახვლედიანი 1993: ახვლედიანი გ., წმინდა გიორგი ქართულ ფოლკლორში, ჟურ. „რელიგია“, №10-11, 1993.
- აბაევი 1949: Абаев В., осетинский язык и фольклор, I, М., 1949.
- აბაკელია 1985: აბაკელია ნ., ქრისტიანული წმინდანები დასავლურ-ქართულ რწმენა-წარმოდგენებში (წმინდა გიორგი), მაცნე (ისტორიის.... სერია), №3, 1985.
- აგიაშვილი 1970: აგიაშვილი ნ., ბესთაუთი გ., კალაძე კ., (რედაქტ.), ოსური ხალხური პოეზია, თბ., 1970.

- ძაგუროვი 1927: Дзагуров Гр., памятники народного творчества Осетин, вып. II, Владикавказ, 1927.
- ცხოვრებოვა 1972: ცხოვრებოვა მ., (მთარგმნ.) ოსური ზღაპრები და ლეგენდები, ცხინვალი, 1972.
- დანელია 1991: დანელია კ., ცანავა ა., (გამომც.) ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, II, თბ; 1991.
- ცალაგოვი 1893: Цаллагов А., Селение Гизель, сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. XVI, 1893.
- ღლონტი 1988: ღლონტი ალ., ქართული ზღაპრები და ლეგენდები, თბ; 1948.
- ბრიტაევი 1951: Бритаев С., Казбеков К., (перев.), осетинские народные сказки, М., 1951.
- კოძაევი 1903: Кодзаев Ал., Осетины и Осетия, Владикавказ, 1903.
- სიხარულიძე 2006: სიხარულიძე ქ., კავკასიური მითოლოგია, 2006.
- დიუმეზილი 1976: Дюмезил Ж., Осетинский эпос и мифология, М., 1976
- აბაევი 1960: Абаев В., дохристианская религия Алан, М., 1960

Vastirji (Saint George) in Osetian Folklore

SUMMARY

Religious beliefs and views of Osetian people are characterized with widespread cult of Saint George respectively reflected in Osetian folklore (myths, legends, tails, songs).

Saint George on his white horse (Vastirji in Osetian) is a symbol of justice and victory, permanent protector and patron of people in need; there is emphasized his primary nature and power. Such view with respect of the cult by the Osetians accords to the folklore of Georgian mountain population (Pshav-Khevsureti, Svaneti), who respected Saint George as a god. Similarity of the plots and motives shows that Georgian culture had significant impact on the peoples of Caucasian Mountains.

Work considers the nature of Saint George, his functions, area, attributes and other aspects.

გერისტოზის დღესასწაულის დათარიღების საკითხისათვის

გერისტოზა, ანუ არბოზა წმიდა გიორგის სახელთან დაკავშირებული ხალხური დღესასწაულია, რომელიც ქართლის სოფლებში – გერსა და არბოში იმართებოდა. გერის წმიდა გიორგის ხატობა, ლიახვის ხეობის ქართველთა და ოსთათვის უძლიერეს სალოცავად ითვლებოდა. იქ, ქართლ-კახეთის ყველა მხრიდან, სალოცავად მიდიოდნენ. „ამ სალოცავს ესტუმრებიან ხოლმე თვით „ოქროს ფოთლიდანაც (კახეთიდან), თრიალეთიდან, სოფ. ლილოდან, სადაც გადასახლებული ოსები ცხოვრობენ“ (ლიახველი 1884, გვ.7). საქართველოს რომელი მხარე უნდა იყოს, რომ გერში სალოცავად არ მოდიოდეს, „ნამეტნავად ოსები იშვიათად დარჩებიან, რომ აქ არ ილოცონ. პარიზში რომ იყოს აქედან გადასახლებული ოსი, უეჭველად ერთხელ მაინც მოვა სალოცავად. ძლიერ ბევრნი ლოცულობენ გორის მაზრის სომხებიც“. (მართალაძე 1898 გვ. 2). ოსები გერის სალოცავს „ჯგერძუარს“ - „ჯგერიძუარს“ უწოდებენ. სოფელი გერი (ოს. ჯერ). „ქართული გერი და მისგან წარმოებული ოსური ჯერან (ჯგერ) იგივეა, რაც სვანური ჯგერაგ და მეგრული ჯეგე (ჯეგე და გეგე). ესეც გიორგი ანუ ჯეგე გიორგის (წმ. გიორგის) ნიშნავს“ (მაკალათია 1971, გვ. 61).

ზოგიერთი ცნობით, გერისტოზა იწყებოდა 15 მარია-მობისთვიდან (ძვ. სტ.) და 10 გიორგობისთვეში მთავრდებოდა. „დადგება თუ არა 15-16 აგვისტო, დაიწყებს მლოცველი დენას და თითქმის ქრისტეშობისთვის დამლევამდე განუწყვეტელი მიდის ურემი ურემზე“ (დგვრისელი 1903 გვ. 2) ცხადია, გერსა და არბოში მლოცველები ისედაც დადიოდნენ, მაგრამ ძირითადად, გერისტოზა 27 აგვისტოს იწყებოდა და სამ კვირას გრძელდებოდა. პირველი - გერისტოზა, მეორე - შუაგერისტოზა და მესამე - გერის ბოლო. გერის

ბოლო არბოში იმართებოდა და აქედან მლოცველები პირდაპირ იქ გადადიოდნენ. „გერი იყო ამ ხატის მთის საბრძანისი, არბო კი - ბარისა“ (მაკალათია 1971, გვ. 61).

ხალხური ვერსიით, გერის წმიდა გიორგის უმცროს ძმად, არბოს წმიდა გიორგი ითვლებოდა. ნიშანდობლივია, რომ ამავე მხარეში სოფელ ქემერტში სოფლის სასაფლაოზე მდებარეობდა ეკლესია, გერის ძმა, რომელიც ამჟამად ძლიერ დაზიანებულია (შიდა ქართლი 2002, გვ. 178).

გერის უმცროს ძმად სახელდებული არბო, ცხინვალიდან 8კმ-ზე მდებარეობს. ქართლში გერის გამო არბოც სახელგანთქმულია. არბოს არქიტექტურულ ანსამბლს შეადგენს 1. არბოს ეკლესია, წმიდა გიორგის სახელობის დიდი და მალალი ტაძარი. 2 პირველის სამხრეთით მდებარე ბაზილიკა (XI ს. 9,5X6მ, სიმაღლე 5მ.) 3. მასზე მინაგები მრგვალი კოშკი (XVII ს.) და 4. მის აღმოსავლეთით, ღვთისმშობლის ბაზილიკა (XIX ს.) (მეგრელიძე 1957, გვ. 205) საკვლევი თემისათვის საინტერესო სოფელ გერი, ცხინვალიდან 22 კმ-ზე და ზ.დ. 1480 მ-ზე მდებარეობს, გუდისის ქედის სამხრეთ კალთაზე, მდინარე მღვრიის (პატარა ლიახვის მარჯვენა შენაკადი) ზემოთ. „მღვრია გრძელი ხევია და მთებზე ოსების სოფლებია გაფანტული. აქა-იქ ძველი, მთიულური ტიპის კოშკებია. სოფელ ყლარსთან ეს ხევი თავდება. გზა მარჯვნივ მთაში შეუხვევს, საიდანაც გერის მიდამოები იწყება. ადგილი მთიანია და ტყით დაფარული, გზები უსწორმასწორო და ძნელად სავალია. მთაზე ჩანს სოფელ გერი, რომელიც ხუთ უბნად არის გაყოფილი. სოფლის ზემოთ მალალი კლდეა, სადაც გერის წმიდა გიორგის ეკლესია დგას. ეკლესიის მოედანი მცირეა. მას გალავანი აქვს შემორტყმული (მაკალათია 1971, გვ. 60). გალავნის კარიბჭე ნაგები ყოფილა თლილი ქვით, თავზე გამოკვეთილი ლომის თავით. ამჟამად გალავნის მხოლოდ ფრაგმენტები შეინიშნება. „1855 წელსაც კი - აღნიშნული ქვის

გალავანი ადგილ-ადგილ დარღვეული ყოფილა“ (ბერიძე 1855, გვ. 323).

ხელოვნებათმცოდნეობითი თვალთახედვით, ნმ. გიორგის სახელობის გერის სალოცავი განვითარებული შუა საუკუნეების ნაგებობაა, მოგვიანებით შეკეთებული. თვით ეკლესიის აღმშენებლად ოსები ჩვეულებრივ „თამარ მწყნარს“ სთვლიან, მაგრამ იგი დანგრეული, 1818 წელს კვლავ აღუშენებია ოსეთის სასულიერო კომისიას (ლიახველი 1884, გვ.7). გერის დარბაზული ეკლესია ნაგებია ქვაფიქლით, რომელიც გეგმით სწორკუთხედს წარმოადგენს, აღმოსავლეთით კოლოფა აფსიდით, რომლის ცენტრში გაჭრილია თაღოვანი სარკმელი. სარკმლის ძირში ტრაპეზის ქვაა. ეკლესიის კამარა შეისრულია. ინტერიერი შებათქაშებულ - შელესილია. იატაკი მოგებულია სწორკუთხა ქვის ფილებით. თაღოვანი შესასვლელები დასავლეთით და სამხრეთიდანაა დატანებული. სამხრეთის შესასვლელი მინაშენს უკავშირდება (შიდა ქართლი, გვ. 43-45).

საყდარზე სამხრეთიდან შემდეგ მინაშენებ სენაკის კარს ზემოთ ჯვარია გამოსახული თარიღით 1899 წელი. „ე.ი. ამ წელს აუგიათ ეკლესიის ეს ნაწილი..., ჩრდილოეთ კედელშიც ფანჯარა ამ დროსაა ჩასმული. ეკლესიის აღმოსავლეთი კედელი 5 მ სიგანისაა, მინადგამიც 2 მ 57 სმ - სულ 7მ 57სმ და სიგანე 8მ 66 სმ“ (მეგრელიძე 1959, გვ. 138).

ი. მეგრელიძე გაოცებას ვერ მალავს, იმის გამო, რომ ასეთ სახელგანთქმულ ეკლესიას წარწერები არა აქვს. „ჯავის რაიონის ზემოთ, გერის, როკის, ედისისა და ერმანის მიდამოებში, წარწერებიანი სიძველეები იშვიათია. ეს გასაგებიცაა - ამ მთიან ადგილებში ძველად უნიგნურობა სუფევდა, მაგრამ გვხვდება მატერიალური კულტურის ძეგლები. უმთავრესად ციხე-კოშკები, საკულტო ნაგებობები და სასაფლაოები,

საინტერესო ტოპონიმიკური სახელები და ფოლკლორული მასალები“ (მეგრელიძე 1959, გვ. 137).

საინტერესოა ჩვენს წინაპრებს რა სინამდდე ეგულებოდათ გერის წმიდა სალოცავში, რომ მასშტაბური თაყვანისცემის საფუძველი ჰქონოდათ? ამ კითხვას ნაწილობრივ პასუხობს არბოს მშენებლობასთან დაკავშირებული ალ. გარსევანიშვილის წერილი. ზოგიერთი ისტორიული ცნობებისა და გადმოცემების მიხედვით, ფარსმან VI (ბაკურ პირველის ძემ), 536 წელს ცოლად შეირთო აფხაზეთის დიდი თავადის თაქთარის ასული ხვარაზმშა, რომელსაც პირველი ქმრიდან მოჰყოლია ვაჟი სახელად ვარამადადი. თავადის ქალის მდიდარ მზითევს ამშვენებდა „შეჭედილი ნაწილი წმიდა გიორგის ხატისა“ ანუ მოჭედილი ნაწილიანი წმიდა გიორგის ხატი, რომელიც პატარძლის ოჯახისათვის საბერძნეთის კეისარ იუსტინეს ებოძებინა, „ნიჭად ერთგულებისა“. ფარსმანი უშვილო იყო, მან წმიდა ნაწილიანი ხატი თავის გერს, ხვარაზმშას შვილს უბოძა, რომელსაც მემკვიდრედ მიიჩნევდა.

სპარსელებმა ხოსრო ანუშირვანის (531-579 წლები) დროს, 541 წელს, ქართლი კვლავ ააოხრეს. ბარში დარჩენა სახიფათო იყო და მეფე ფარსმანმა თავის გერს ხეობა და მთა აურჩია. „წვერსა მისვე მთისასა აღაშენა ამათვე წელთა შინა, არა დიდი და მშვენიერი ეკლესია, წმიდის გიორგის სახელსა ზედა. სოფელსა მას უწოდა დიდი გერისა, ხოლო ზედა სოფლისა აღშენებულსა ეკლესიასა დიდისა გერისთავი“; მათი გარდაცვალების შემდეგ, ადგილებს აღნიშნული სახელწოდებები შემორჩათ.

გერის ხეობა საუფლისწულო იყო სახელოვან თამარ მეფემდე, რომელმაც ქართლში სასურველი მშვიდობა დაამყარა და აღაშენა სოფელი არბო (1186 წელს). „მუნ თვისითა წარსაგებელითა აღშენებულსა, ვაკეზედ, ეკლესიასა შინა, ჰბრძანა დიდისა პატივითა ჰშთამოყვანება საკვირ-

ველმოქმედისა და ძლევამომოსილისა გიორგის ნაწილისა, თვესა აგვისტოსა. ხატი იგი აქამომდე განისვენებს მას ეკლესიასა შინა, ურულოდ მცველი და დიდი შემწე მეფეთა და ერთა მათთა. მის მიზეზისათვის განწესებულ არს, იმ დღიდან ქართველთა ერისაგან დღესასწაული (დღეობა) **28**-სა მარიამობის თვისასა, რომელსაცა უწოდებენ გერისთობასა-არბობასა“ (გარსევანოვი **1866** წელი, გვ. **3-4**).

მართალია, თქმულება ზოგიერთ ისტორიულ სინამდვილეს ასახავს, მაგრამ ამ შემთხვევაში გერის სახელწოდების სარწმუნო განმარტებას არ იძლევა. მიუხედავად ამისა, მრავალმხრივ საყურადღებო ფაქტორებს შეიცავს, როგორცაა უადრეს პერიოდში (VI საუკუნე) ბიზანტიიდან საქართველოში წმიდა გიორგის მოჭედილი ნაწილიანი ხატის ჩამობრძანება და დიდმოწამის სადიდებელ-სათაყვანებლად სალოცავის მშენებლობა. თქმულების მიხედვით, თამარის მეფობისას ხატის არბოში გადაბრძანება, **1186** წლის აგვისტოში მომხდარა, რამაც საფუძველი დაუდო წმიდა გიორგის სახელობის ტაძრის დღესასწაულის მარიამობისთვის აღნიშვნას. გერისთობისა და მარიამობის „ღვთისმშობლის მიძინების“ დღესასწაულების თანხვედნა, ბ. აბაშიძეს აფიქრებინებს, რომ გერის და არბოს წმიდა გიორგის სალოცავები სავარაუდოდ, ადრე ღვთისმშობლის სახელზე იყო ნაგულისხმევი. მითუმეტეს ცნობილია სხვა წმინდა გიორგის სალოცავები, რომლებსაც დღეობები მარიამობისთვის უწევთ. იმავე მკვლევარის აზრით, „რადგან გერის კულტი, როგორც ქალური ღვთაება ახლოს დგას ღვთისმშობელთან, სამართლიანი იქნება წარმართული გერის კულტის ადგილას ღვთისმშობლის სალოცავი დამკვიდრებულიყო“ (აბაშიძე **1991** წელი, გვ. **73-75**). ფაქტობრივი მასალის სიმცირე საშუალებას არ გვაძლევს აღნიშნული მოსაზრება გავიზიაროთ. გარდა ამისა, გერის მაღალი მთის წვერზე აღმართული

საყდრის მოლოცვა გიორგობისთვეში მომლოცველთათვის, უგზობის გამო მეტად რთული იქნებოდა.

გერის შესახებ ასეთი თქმულებაც არსებობს: წმიდა გიორგი რომ უწამებიათ, ასო-ასო აუქნიათ. მისი მკლავი და თავი გერში დაუმარხავთ. ამ ადგილსაც ამის გამო თავგერი ეწოდაო. გერის გიორგის ძმებიც ჰყოლია: არბოს ჯვარი, ატოცის წმიდა გიორგი და სარკის წმიდა გიორგი (მაკალათია 1971, გვ. 61).

ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს იმის აღნიშვნა, რომ სარკის წმიდა გიორგში (ქარელის რაიონი) ამჟამადაც ინახება დიდმონაშე წმინდანის წმიდა ნაწილი. სარკის, ატოცის, გორისჯვრის წმინდა გიორგისთან ერთად, გერისთობაც ქართლში წმინდა გიორგის დღესასწაულებს შორის ერთ-ერთი დიდი დღესასწაულია. სწორედ გორისჯვარში იყო დიდი ხნის განმავლობაში დაცული თავის ქალა, რომელსაც წმინდა გიორგისად მიიჩნევდნენ. უფრო ზუსტად, წმინდა გიორგის თავის ქალის ნაწილი ჩასვენებული ყოფილა გორისჯვრის წმიდა გიორგის სახელობის ეკლესიის კუთვნილ ჯვარში, რომელზეც გამოსახული იყო წმიდანის ბორბალზე გვემა და წამების სხვა სცენები (ჯანაშვილი 1904, გვ. 36) სოფელ არბოდან იყო ცნობილი მწერალი ნიკო ლომოური, რომელიც გერის საყდარს, სათაურას წმიდის გიორგის ეკლესიას უწოდებდა. „ამბობენ, რომ ამ საყდარში ასვენია თავის სარქველი მოხსენიებულის (გიორგის) წმინდანისა“ (ლომოური 1951, გვ. 72).

არბოს ნაწილიანი ხატის შესახებ ცნობას ჟურნალ „მწყემსის“ (1892 წელი) არბოელი კორესპონდენტი ავსებს, რომელიც წერდა: არბოდან 10 კმ-ზე მდებარეობს ბელოთის ციხე. არბოს დეკანოზი ანდრია ჟურული ამ ციხეში იულონ ბატონიშვილთან და თბილისში დარეჯან დედოფალთანაც დადიოდა. ჟურულს გასაქცევად შეექმნა საქმე, იგი რუსეთს გაიპარა და თან არბოს ხატის ძვირფასი ნაწილი წაიღო,

მოზდოკს შეეფარა, მაგრამ ვერც ამ დეკანოზმა და ვერც ერთმა სხვამ, ვისაც ამ საქმეში წილი მიუძღოდათ, ვერ გაიხარეს და ხატის ნაწილი ისევ არბოში ჩამოასვენეს. ნაწილის ჩამოტანას შეხვდა დეკანოზი იაკობ ლომოური და არბო კვლავ არბოდ დარჩაო (არბოელი 1892, გვ. 3-7).

ამჟამად, ჩვენს ხელთ არსებული მონაცემები, ფაქტობრივად ადასტურებს იმას, რომ წმიდა გიორგის მოჭედილი ნაწილიანი ხატის ადგილსამყოფელი ძველად გერში უნდა ყოფილიყო. ასეთ შემთხვევაში გერის სალოცავი საქართველოში წმიდა მონამის კულტის თავყვანისცემის ერთ-ერთ უძველეს კერად გვევლინება.

დიდი მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ ქართულ ცნობიერებაში ჩაკირული წმიდა გიორგის პრიორიტეტული კულტი, ათვისებული და შესისხლბორცებული იქნა ოსთა მიერ. "Осетинской народной религии, Богъ, Спаситель и Богородица упоминаются сравнительно редко при совершении обрядов у осетин. Причину этому можно видеть в том, что понимание значение возвышенных священных личностей христианской веры, было вполне недоступно грубому воображению неразвитого народа живущего исключительно материальной жизнью" (შტაკელბერგი 1900, გვ. 21).

ნიშანდობლივია ისიც, რომ გერისთობის ტრადიციული დღესასწაული, ქართველთა და ოსთა საერთო სალოცავია, ამჟამად ქართველთათვის მიუწვდომელი. ისლა დაგვრჩენია ვისურვოთ, კვლავ გაისმოდეს გერის ხეობაში ჩვეულებრივი, გულწრფელი ქართული დალოცვა: „გნყალობდეთ გერის წმიდა გიორგი“ ან „თქვენი მწყალობელიც იყოსო!“.

დამონმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- ლიახველი 1884 - ლიახველი გ., დღეობა გერის ძუარში, ჟურ. „მწყემსი“, №19, 1884.
- მართალაძე 1898 - მართალაძე ს., გერი (ქართლი) ეკლესიის დღეობა, გაზ. „ცნობის ფურცელი“, № 662, 1898. 25 ოქტომბერი.
- მაკალათია 1971 - მაკალათია ს., ლიახვის ხეობა, თბ., 1971.
- დგვრისელი 1903 - დგვრისელი, გერის ხეობა, გორის მაზრა, გაზ. „ივერია“, №180, 1903.
- შიდა ქართლი 2002 - შიდა ქართლი, ცხინვალის რაიონი, 1981-1983, ექსპედიციის მასალები, წ. 1, თბ., 2002.
- ბერიძე 1855 - Беридзе И., Вашкиркь у осетин, газ. "Кавказ", №75, 24 сентеябрь, 1855.
- მეგრელიძე 1959 - მეგრელიძე ი., ლიახვის ხეობის წარწერები და სხვა სიძველეები, სტალინირის სახელმწიფო პედი-ნსტიტუტის შრომები, თბილისი-სტალინირი, VIII, 1959.
- გარსევანოვი - 1866 - გარსევანოვი ალ., არბოს, ანუ წმიდის გიორგის ეკლესიის აღმშენებლობისათვის, ჟურნ., „ცისკარი“, 1866 სექტემბერი.
- აბაშიძე 1991 - აბაშიძე ბ., ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1991.
- ჯანაშვილი 1904 - Джанашвили М., Гори и его окрестности, Тиф., 1904.
- ლომოური 1951 - ლომოური ნ., მოთხრობები, თბ., 1951.
- არბოელი 1892 - არბოელი, ხმა პროვინციიდან, ჟურნ. „მწყემსი“, №18, 1892.
- შტაკელბერგი - 1900 - Штакелберг Р., главные черты в народной религии осетин, юбилейный сборник в честь Всеволода Миллера, М., 1900.

კუდაროელი ოსები

ისტორიული-ეთნოგრაფიული ოსეთი (ოს. „ირისტონ“) მდებარეობს ცენტრალურ ჩრდილოეთ კავკასიაში. ოსეთის შემადგენელი ძირითადი მხარეებია ალაგირი, ქურთათი, თაგაური და დიგორი. სწორედ ამ რეგიონებიდან არიან საქართველოში მიგრირებულნი ოსები, რომელთა განსახლების არეალი დროთა განმავლობაში იზრდებოდა, ვინაიდან ჩრდილოეთ კავკასიიდან მათი გამოსახლება ერთ-ჯერადი აქტი არ ყოფილა. რთული და ხანგრძლივი პროცესი ძირითადად ორი-სამი საუკუნის მანძილზე გრძელდებოდა და მისი ინტენსიურობა ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკურ და შიდა პოლიტიკურ პირობებზე იყო დამოკიდებული. საბოლოოდ, ოსები კავკასიის მთავარი ქედის ცენტრალური ნაწილის ორივე მხარეზე განსახლდნენ და ისე მომრავლდნენ, რომ 1989 წლის მონაცემებით საქართველოში მათი რაოდენობა 164 ათას ადამიანს აღწევდა, ხოლო ჩრდილოეთ ოსეთის ყოფილ ავტონომიურ ოქლში 299 ათასი ოსი ითვლებოდა [სმეილე 1988:21].

ოსური მოსახლეობის საქართველოში მიგრაციის პროცესისათვის თვალის გადავლება ძალზე ძნელი საქმეა. სიძნელე იმაში მდგომარეობს, რომ გვიანობამდე უპირატესად სახელმწიფოებრივ ორგანიზაციას მოკლებული ოსი ხალხის შესახებ, რაიმე დემოგრაფიული ხასიათის მონაცემები ფიქსირებული არ იყო. საქართველოში ოსთა მოსახლეობის და მათი კომპაქტური განსახლების ისტორიას წინ უნდა უსწრებდეს, დვალეების ეთნიკური ვინაობის საბოლოო დადგენა, რომელიც სამეცნიერო წრეებში ფართო მსჯელობის თემად იქცა. „თუ დვალეებს ოსებად მივიჩნევთ, ბუნებრივად უნდა ვალიაროთ, რომ ოსები ძველთაგანვე ცხოვრობდნენ კავკასიის მთავარი ქედის პირაქეთა კალთებზე, ხოლო თუ დამტკიცდება, რომ დვალეები და ოსები სხვადასხვანი არიან, მაშინ ოსთა

ჩამოსახლების საკითხიც სხვანაირ გადაწყვეტას მოითხოვს [გვერტიშვილი 1949:115]. დვალთა ეთნიკური ვინაობის შესახებ კვლევის შედეგებმა რამდენიმე ძირითადი დებულების გარშემო მოიყარა თავი. ოს მეცნიერთა ნაწილი მათ მაინცდამაინც ოსებად წარმოადგენს. ზოგიერთი, შორეულ წარსულშივე გაოსებულ და თანამედროვე ოსთა წინაპრებად გაიაზრებს, ან დვალებს ნახური თუ ჩერქეზული წარმომავლობის ელემენტებად მიიჩნევს.

მრავალწლიანი მუშაობის შემდეგ, ქართველმა მკვლევარებმა დაამტკიცეს დვალების ადგილობრივი, ქართველური წარმოშობა და დვალეთში ოსთა მიგრაციის დინამიკა (იხ. ვახ. ითონიშვილი, დვალები და დვალეთი, ტ. I-II, თბ. 2016; რ.თოფჩიშვილი, დვალები და დვალეთი, თბ. 2016; ქართულოსური ურთიერთობის დინამიკა, თბ. 2015); კერძოდ, „ცენტრალური კავკასიის მთაში ოსთა გამოჩენა პირველად XV საუკუნეზე უადრესად არ მომხდარა“ [გამრეკელი 1961:142], რასაც არქეოლოგიური და წერილობითი წყაროებიც მხარს უჭერენ, მაგრამ ოსთათვის აღნიშნული დებულება დღემდე მიუღებელი რჩება. მათ დვალების ისტორიულ სამშობლოს საბოლოოდ ცენტრალურ ოსეთში მიუჩინეს ადგილი. ასე დაეპატრონენ ჩრდილოეთიდან სამხრეთ კავკასიის დამაკავშირებელ გზას „დვალეთის კარს“, რომელიც ჩრდილო კავკასიას შიდა ქართლთან და დასავლეთ საქართველოსთან აკავშირებდა. საერთოდ, „გამომუშავებული იყო მტკიცე ურთიერთკავშირი ალაზნის ველისა და ფშავ-თუშეთის მთების, შიდა ქართლისა და დვალეთ-მთიულეთის მთების, იმერეთის ბარისა და რაჭის, სამეგრელოს და სვანეთის მოსახლეობას შორის“ [გამრეკელი 1968:15]. ამდენად, ურთიერთობა დვალეთთან და მისი საშუალებით ოსეთის სხვადასხვა ხეობებთან უწყვეტლივ საუკუნეთა მანძილზე გრძელდებოდა. "На протяжении веков совершался и другой процесс - выселение осетин с гор на равнины Грузиию. Тесные горы не могли обеспечить жизнь

размножившегося населения. Переселение на равнины облегчалось тем, что здесь население сокращалось в результате опустошительных нашествий внешних врагов" [ვანევი 1989:375]. ქართულ ისტორიოგრაფიაში გაზიარებულია აღნიშნული მოსაზრება, რომ ქართველების ბარად ჩამოსახლების გამო, მათ ადგილზე ოსები დამკვიდრდნენ, რომლებიც ხშირად ქართველ მეფე-თავადთა აზრით, თითქოს ეკონომიკურ და დემოგრაფიულ პრობლემებს მოანესრიგებდნენ. დაახლოებით ასე მოხდა კუდაროში, რომლის ნამდვილი სახელწოდება არის ჩასავალი. თავდაპირველად კუდარო ქართველებით იყო დასახლებული. მოგვიანებით XVI თუ XVII სს-ში აქ ოსები სახლობენ. ეს პროცესი როგორც ჩანს მშვიდობიანად მოხდა [ბერაძე 1983:84]. ე.ი. ერთდროულად ხდებოდა ადგილობრივი ქართველი მოსახლეობის შინაგანი ადგილმონაცვლეობა (ქართველი მოსახლეობის დაბლობისკენ გადანაცვლება) და ოსთა შემოსახლება. ამ დიდი მოძრაობის შედეგი გამოიხატა ძველი, მკვიდრი მოსახლეობის ნაცვლად, ახალი, მოსული ფეხის დამკვიდრებაში, ოსთა ჩამოსახლება-დამკვიდრების პროცესი ძირითადად ასე გამოიყურება: 1. „ემიგრირებულ ოსთა დიდი ჯგუფები ეშურებიან ქართველებით დასახლებულ ხეობებს და ამ ტერიტორიაზე კომპაქტურად სახლდებიან. ჩამოსახლების ეს სახე XIII-XIV საუკუნეებში უნდა ყოფილიყო; 2. ესა თუ ის ქართველი თავადი ან მეფე წინასწარი შეთანხმებით, ოსთა დიდ ჯგუფებს თავის მიწა-წყალზე ასახლებს. ეს სახე შედარებით მოგვიანო ხანისაა; 3. ეკონომიკური პირობებით შევეწინროებული ოსი გლეხი იძულებულია ნებით ეყმოს ქართველ თავადებს“ [გვრიტიშვილი 1949:119]. ძნელი სათქმელია, ზემოთ ჩამოთვლილი ეტაპებიდან რომელს მიეკუთვნება კუდაროს ხეობაში ოსთა დაფუძნება, მით უმეტეს, ამ საკითხთან დაკავშირებით ოსებს „საკუთარი“ პერიოდიზაცია აქვთ შემუშავებული. მათი აზრით, ოსთა საქართველოში დამკვიდრების პირველი ეტაპი მიეკუთვნება ძვ. წ. აღ.-ის ბოლო

და ახ. წ. აღ-ის პირველ საუკუნეებს, პირობითად სარმატულ-ალანური პერიოდი; მეორე, V-VI საუკუნეები, როდესაც ალანებმა მიმართულება სამხრეთ მიმართულებით აიღეს; მესამე, XIII ს-ის II ნახევარი, როდესაც ოსური მოსახლეობა კავკასიონის ცენტრალურ ნაწილში კომპაქტურად დამკვიდრდა. უფრო მეტი, მათი დაჟინებული მტკიცებით, XIII-XIV სს-ში, სამხრეთელი ოსები, თითქოს უკვე ცხოვრობდნენ დიდი და პატარა ლიახვის, ჯეჯორის, არაგვის და ქსნის ხეობებში [ნარკვევი 1969:59]. მდ. ჯეჯორის სათავეში მდებარეობს კუდაროს ხეობა, როემლიც რაჭის ერისთავთა ისტორიული სამყოფელია, რომელზეც ბატონობის უფლებას გვიანფეოდალურ ხანაში ჯაფარიძეთა ფეოდალური სახელი იჩემებდა. „XV-XVII სს-ში კუდაროში ქართველების ადგილი დვალეთიდან გამოსახლებულმა ოსებმა დაიკავეს“ [ქართული 1984:313].

ყველაზე სრული ცნობები რაჭისა და კუდაროს შესახებ გერმანელი მოგზაურის გიულდენშტედტის რელაციებში გვხვდება. ეს ბუნებრივიცაა, მკვლევარმა ორჯერ იმოგზაურა რაჭაში და სათანადოდ აღწერა. უცხოელთა ჩანაწერები იმ მხრივაც არის მნიშვნელოვანი, რომ ისეთ ვითარებას აღწერენ, რაც თანამემამულეს საჭიროდ არ მიაჩნია, მაგრამ ინტერესმოკლებული სულაც არ არის. კერძოდ, „კუდაროს ქვემოთ ცხოვრობენ იმერლები; ისინი ეკუთვნიან თავად ჯაფარიძეს, რომელიც ადრე რაჭის ერისთავთან ერთად თავის თავს თვლიდა ორივე ოსური მხარის – დვალეთისა და მაპასუანის (მამისონის) ბატონად. კუდაროში ოს მამასახლისს მივეცი 10 მანეთი და გავისტუმრე.... წედისი არის პირველი იმერული სოფელი მაღალ ვაკეზე, 3 ვერსზე ჯეჯოს (ჯეჯორას) დასავლეთით. ის ეკუთვნის თავად ჯაფარიძეს“ [გიულდენშტედტი 1962:105]. მისივე ცნობით, 1768 წელს კუდარო, წონასთან ერთად, იმერელი თავადის, ჯაფარიძის მიერ იქნა განადგურებული, ამიტომაც ყველა კოშკი ნახევრად დანგრეული

იყო [გიულდენშტედტი 1962: 103]. მოგზაური სამნუხაროდ არ ინტერესდება ამ სადამსჯელო ოპერაციის მიზეზებით, მაგრამ იყო შემთხვევები, როდესაც საქართველოში შემოხიზნული ოსები ადგილზე დამაგრების შემდეგ, თავად ხდებოდნენ კანონმდებლები და სამეფო ხელისუფლებას თუ ცალკეულ საერისთავოთა მესვეურებს, სერიოზულ პრობლემებს უქმნიდნენ. ამის შესახებ ოსები სიამაყით აცხადებდნენ, რომ მათი ხალხი არასოდეს ყოფილა საქართველოს ცენტრალური ხელისუფლების უსიტყვო მორჩილებაში, ზოგჯერ მეფის ბრძანების შესასრულებლად სამხედრო ძალების გამოყენებაც გამხდარა საჭირო, ვინაიდან ოსები სამართლიანად აცხადებდნენ პრეტენზიას ყოველნაირ მცდელობაზე, რაც მათ სოციალურ, ეკონომიკურ თუ პოლიტიკურ მდგომარეობას ამძიმებდა [ნარკვევები 1969:67]. XVII ს-ის II ნახევარში, ვახტანგ V „გამგე ქართლისა“ „აღიმხედრა სპითა“ და შემოვიდა ოსეთში და „შემუსრნა კოშკნი, მოწვა და მოსტყუენნა ურჩნი“. კედელას გადმოვლით „მოვიდა კუდაროს და კუდაროდამ ქართლს გამარჯვებული [ბატონიშვილი 1973:491]. ძველად რეგიონების ცენტრალური ხელისუფლებისადმი დაუმორჩილებლობის მიზეზი სოციალური პირობების დამძიმება ან სავალდებულო ბეგარის გადაუხდელობა იყო. მოგვიანებით დაპირისპირებამ პოლიტიკური შინაარსი მიიღო და გაცილებით გამწვავდა. ცხადია, ქართულ-ოსური ურთიერთობა მეტწილად კეთილმეზობლური იყო და ნიშნად ამისა, ქართულ ისტორიოგრაფიაში ოსები მოხსენიებულნი არიან, როგორც „მახლობელნი ჩვენნი მთიულნი ოვსნი“ (ბესარიონ ქართლის კათოლიკოსის თხზულებაში „მარტვილობა ლუარსაბ მეფისა“).

მთიელი ოსი მაღალმთიანი ადგილებით სულდგმულობდა. უყვარს მაღალი ტყით შემოსილი სივრცე. ამ მხრივ რაჭა, რომელიც მთაგრეხილების სიუხვესთან ერთად, შერეული და

დიდძალი ტყის საფართოა და მშენებელი, ოსთავის დასა-
 ნუნებელი ადგილი არ იქნებოდა. გიულდენშტედტი კუდაროს
 დვალეთს აკუთვნებდა, რომელიც **18** სოფელს აერთიანებდა:
 სახელდობრ; გულიანთა, ნადარბაზევი, კორეჩეთი, ქვემო
 ბოჟა, დიდი ბოჟა, კობიათა, მორეხა, სიბატარა, ჯავისთავი,
 მაჩხარა, საჯვარი, ტკებურთა, ლეთი, სროგო, ქეშელთა, ზამ-
 თარეთი [გიულდენშტედტი **1962:105**]. დასახელებული სოფ-
 ლები კუდაროს ზემოთ მდებარეობენ, ხოლო კუდაროს ქვემოთ
 იმერლები ცხოვრობდნენ. კუდაროს ხეობა რაჭის შემადგე-
 ნლობაში დარჩა **1810** წლამდე, ანუ დასავლეთ საქართველოში
 რუსეთის შემოსვლამდე. ვახუშტი ბატონიშვილი საკვლევ
 ხეობას რაჭის შემადგენლობაში განიხილავდა და დასძენდა,
 რომ „კუდაროს მოსახლენიც არიან დუალნივე, ამ დუა-
 ლეთიდან გარდასულნი, რჯულითა, წესითა და ზნითა ერთნი,
 და დღესაც მონათესავენი ურთიერთთა“ [ბატონიშვილი
1973:648]. ცხადია, მემამბოხე რაჭის ერისთავის თავადური
 გვარის დამხობის შემდეგ, კუდაროს ხეობა იმერეთის მეფის
 სოლომონის საკუთრებაში მოექცა და „იმერეთის მეფის
 მორჩილი ოსები, მთლად ქართველებივით ცხოვრობდნენ“
 [გიულდენშტედტი **1962:63**]. **1855** წლის პერიოდული პრესის
 მიხედვით, მამისონის და კუდაროს ხეობის ოსები, რომლებიც
 რაჭისა და შორაპნის მაზრების მოსახლეობას ესაზღვ-
 რებოდნენ, იმერლებისგან დიდად არ განსხვავდებოდნენ, მაგ-
 რამ "У них есть многие обычай и поверья им одним свойственные,
 эти то особенности, составляющее отличительный характер их
 племени [პერიოდული **1981:147**].

თავდაპირველად, კუდარო სორის ჯვარცმის ეკლესიის
 ძველი სახარების ერთ-ერთ მინანქარში გვხვდება (**XVI** საუ-
 კუნეს განეკუთვნება), „ერთი ძროხა კუდაროს ბეგარისაგან“.
 ესაა ამ პატარა ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყნის პირველი
 მოხსენიება წერილობით წყაროებში“ (ბერაძე **1983:83**). რაჭის

მაზრა ქუთაისის გუბერნიის შემადგენლობაში შედიოდა, რომლის ადმინისტრაციული ცენტრი იყო ონი, სადაც ებრაელები და სომეხი ვაჭრები ცხოვრობდნენ. ოსები კუდაროს ხეობის გარდა, რაჭის სოფლებში არ გაფანტულან. 1811 წლიდან იგი რაჭის ოკრუგის სახელწოდებით იმერეთის ოლქის შემადგენლობაში შედიოდა. 1846 წელს, რაჭის უბანს დაემატა ოსეთის ოკრუგის მამისონის ხეობის სოფლები და რაჭის მაზრად იწოდდა, რომელიც ბუგეულის, კუდარო-მამისონის, უწერისა და ხოტევის უბნებად იყოფოდა, ხოლო 1888 წლიდან ამბროლაურის და ონის უბნებად [ქართული 1984: 313]. კუდაროს ანუ მდ. ჯეჯორის ხეობის ოსები, 1871 წლის მონაცემებით, რაჭის მოსახლეობის 5% შეადგენდნენ [კრებული - 1871:291]. კუდარო რაჭის ერისთავებს ექვემდებარებოდა და იმერეთის სამეფოს ემორჩილებოდა, მაგრამ ამ ურთიერთობის ამსახველი კონკრეტული შინაარსის ცნობები წერილობით წყაროებში არ გვხვდება. ამ ხარვეზს ნაწილობრივ ავსებენ XIX ს-ის პერიოდული პრესის, აქტების მონაცემები და ზოგიერთი მოგზაურის ჩანაწერები. აღსანიშნავია, 1871 წელს ამ მხარეში მოხვედრილი დოქტორ ვ. პვაფის ჩანაწერები, რომელიც შენიშნავდა: „Постройки не имеют в аулах этого ущелья ничего общего свыше описанными осетинскими постройками, хотя все ущелья от Часавали вверх до Кударского ущелье и гори Зекары населено Осетинами... В Часавали мы конечно замечаем еще осетинский тип, хотя и несколько смешанный с Имеретинскою кровью, но дальше Часавали все население состоит уже из имеретин“ [პვაფი 1972: 159]. გასათვალისწინებელია, რომ საცხოვრებელ ნაგებობებს ოსები ძირითადად გაურანდავი ქვისგან აშენებდნენ, ხოლო კუდაროს რაიონში, სადაც სამშენებლო ტყის მასივებია, სახლებს ხისგან აგებდნენ [ჩუროსინი 1925: 145]. მართალია, ოსები ტყიან ადგილებს უფრო ეწყობოდნენ, მაგრამ ტყეს სრულებით არ უფროთხილდებოდნენ, ადვილად იმეტებდნენ მას, აჩანაგებდნენ, რადგან არ უჭი-

რდათ ადგილის მონაცვლეობა და სხვა ტყიან ნაკვეთზე დასახლება. „ტყის მოსპობის შემდეგ ცდილობს კიდევ სადმე მთიანი ტყე მონახოს და იქ დაესახლოს. ამგვარად, გაანადგურა **35** მოსახლე ოსმა ხვედრითი ტყე ჩასავალში და მერე სორელების ტყიან მთებში ჩასახლდა. ამნაირად უცხო-სათვის გაჩნდა დასახლებული ადგილები, როდესაც იქვე ახლოს სოფელ მუხლში ამ დღეებში რამდენიმე ადგილობრივი მოსახლე ჩამოიტანა მენყერმა და ერთიანად გაანადგურა. უბედურნი დღემდის ეძებენ სამოსახლო ადგილს და ვერ უპოვნიათ“ [ვაშაკიძე **1902: 2**].

კავკასიის სხვა ადგილებთან შედარებით, მიწის სიმცირე იქ მეტად შესამჩნევი და დასაფიქრებელი იყო. კერძოდ, ქუთაისის გუბერნია რომ ავიღოთ, იქ უფრო მეტი მიწის სივინროვე გვხვდება. ერთ ადამიანზე ხუთი დღიური მიწა მოდის და ალაგ-ალაგ კი არც თითო დღიური აქვთ. მაგ., რაჭის მაზრაში, სადაც მიწა მეტისმეტად კლდიანი და ხრიოკიანია [საქართველოს **1891:45**]. რაჭა აგრარული მხარეა, მაგრამ მთიანი რელიეფის და დამუშავებისთვის ვარგისი მიწების სიმცირის გამო, სოფლის მეურნეობის განვითარება შეზღუდული იყო. რაჭველი გლეხები ოჯახების გამოსაკვებად იძულებულნი იყვნენ დიდი ხნით გარე სამუშაოზე გასულიყვნენ. არა მარტო სეზონურ სამუშაოებზე გადიოდნენ, არამედ ჩრდილო კავკასიაში ესახლებოდნენ, ვინაიდან იქ უკეთ ეცხოვრებოდათ. მაგ., **1879** წელს რაჭის მაზრიდან ამ მიზნით მხოლოდ ერთი კაცი გადასახლდა. **1880** წელს გადასახლების მსურველთა რიცხვი შესამჩნევად გაიზარდა. **1882** წელს **51** კომლი გადასახლებულა რაჭიდან ალაგირში [მასალები **1886: 3**]. ბევრი ბრძოლისა და შრომის შემდეგ საკუთარი სახლ-კარი, სახნავ-სათესი მიწები გაიჩინეს. **1911** წელს ალაგირში უკვე **150** კომლი ქართველი მოსახლე ითვლებოდა [ახალი **1911:5**].

საინტერესოა, როგორ შეეგუენ კუდაროს – ახალ სამშობლოს „უვენახო-უხილოს“ ოსი გლეხები? „არამედ ჯეჯორის მდინარეზე, სამხრიდამ ჩრდილოეთად დინებულზე, არის დაბნები ვენახოვან-ხილიანი და მოსავლიანი. მას ზეით მოსახლენი არიან ოვსნი, და უვენახ-უხილო, ვითარცა სხუანი მთის ადგილნი. უნოდებენ მას კუდაროს“ [ბატონიშვილი 1973:767]. ქართლს რაჭა ძირითადად კუდაროს მეშვეობით უკავშირდებოდა. მთავარი გზა ნედისიდან ჯეჯორას მარჯვენა ნაპირზე ეშვებოდა და სოფელ ჩასავალში მიდიოდა. ეს სახელი ამ გზასთან დაკავშირებით შეიქმნა [ბერაძე 1983: 39]. სხვა ცნობით, ჩასავალი არის კუდაროს ხეობაში გასავალი პირველი სოფელი. სახელწოდებაც ამაზე მიანიშნებს "первый вход" [პერიოდული 1981: 86]. აქ ყოველი სამი-ოთხი სახლი კოშკიანია, მაგრამ მეზობელ სოფლებში ქვემო ბოჟაში და ზამთარეთში შემორჩენილი ორი კოშკის გარდა, სხვაგან დანგრეული იყო. ოსური მოსახლეობა ნახევრად ველურ პირობებში, ხის ქოხებში ცხოვრობდა. შინდამზადებული ქსოვილით იმოსებოდა და ნაქები ოსური ყველით იკვებებოდა. ნიშანდობლივია, რომ ხეობის მოსახლეობა მართლმადიდებლობას მისდევდა და ჩასავალში ახალაშენებულ ხის ეკლესიაში ღვთისმსახურებაც სრულდებოდა. მართალია, ქართველთა მსგავსად სარწმუნოებით ქრისტიანები იყვნენ, მაგრამ „უმეცარნი ამისაცა“ [ბატონიშვილი 1973: 769]. ოსებს თავიანთი ძუარები და წარმართული ჩვეულებები არ ეთმობოდათ. კუდაროს მთელი ხეობის საერთო სალოცავებს მიეკუთვნებოდა კუაიკაი ვასთირჯი (სოფელ ჩასავალის მოპირდაპირედ), რაგ-ძუარი - სოფელ ვეზურას ახლოს და მიქელგაბირთა სოფელ კობეთის ახლოს. დანარჩენი საგვაროვნო სალოცავი – ძუარებია, რომლებიც საგვარეულოს ფარგლებს არ სცილდებოდა [ჩურსინი 1925:74].

ვასთირჯი იგივე წმინდა გიორგი, ოსთათვის ისეთი სათაყვანებელი წმინდანი გახდა, რომ არა მხოლოდ გიორგობას დღესასწაულობდნენ, არამედ 15 ნოემბრიდან 1 დეკემბრამდე ნიშნობა-ქორწილებს ამთხვევდნენ; მათ სწამდათ, რომ წმინდა გიორგის პატივსაცემად გიორგობის თვეში დანიშნულ წყვილებს სიცოცხლის ბოლომდე ურღვევი კავშირი ექნებოდათ. კუდარო-მამისონის ხეობის ოსებს ასევე სწამდათ წმინდა ილია წინასწარმეტყველის, რომლის დღესასწაული დიდმარხვის მეორე კვირას, „ხორ-ხორ“-ის სახელწოდებით იმართებოდა. წმინდა ილიას ავედრებდნენ ცდომილებასა და უძღურებაში შეწყალებას. პურის მოსავალთან ერთად საქონლის, ფრინველის გამრავლებას და ღვთის წინაშე მეოხებას შესთხოვდნენ. მას ლოცვას უძღვნიდა, საგანგებოდ არჩეული უხუცესი, რომელიც ყოველ წელს სათანადო საწესო რიტუალთა იცვლებოდა (პერიოდული, 1981:139). მრავალმხრივ საინტერესოა გაბრიელ ეპისკოპოსის (ქიქოძე) მოძღვრება თქმული ოსებისადმი კუდაროს ხეობის ეკლესიაში. ამ დროს ხეობის მცხოვრებნი ქრისტიანი მართლმადიდებლები ყოფილან, თუმცა დიდი ხანი არ არის რაც მონათლულან, ზოგიერთი მოუნათლავიც იყო, მაგრამ ამ სოფლის მახლობლად მდებარე ძველი ეკლესიის ისეთი შიში და მორჩილება ჰქონდათ, რომ არც კარი ჰქონია ეკლესიას და არც კლიტე, მაგრამ ეკლესიის გარეთ მდებარე ხეებსაც არავინ ეკარებოდა. არათუ ეკლესიის შიგნით შესულიყო ვინმე და რამე გამოეტანა. მიუხედავად ამისა, უცნაურ ჩვეულებებსაც არ იშლიდნენ. ვინმეს შესარცხვენად ან სიმართლის გასაგებად, დამხრჩვალ კატას, ძაღლს ან სახედარს, წინაპრის საფლავზე ჩამოჰკიდებდნენ. მეორე ამაზე უარესი, „სირცხვილ-საძაგლობა“ გახშირებული ქურდობა იყო. „რა წესი, ან რა ცხოვრებაა სოფელში, რომ შენს მეზობელს შენ მოპარო და წაართვა და შენმა მეზობელმაც შენ მოგპაროს და წაიღოს? ვი-

ლას შეუძლია მაშინ ცხოვრება ქვეყანაზედ“. ეპისკოპოსს ოსების უზომო ალაპებზე, ურიცხვი საქონლის შეწირვაზე, უამრავი სტუმრის მოწვევაზე, თრობა აყალ-მაყალზე და სხვა უჯერო თუ ურიგო შეცდომილებაზე შეუჩერებია ყურადღება. ხეობის მცხოვრებთათვის მოძღვარი დაუნიშნავს და მისი დარიგების აღსრულების ლოცვა-კურთხევა გაუცია [გაბრიელ ეპისკოპოსი 1997:93-94]. რასაკვირველია, ოსთა ბანდების თარეში არ შეიძლება მთელ ხალხზე გადავიტანოთ. ქართველი საზოგადოება გამოსავალს ოსებში ქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელებაში ხედავდა. ამ საქმეში ქართველებს გვერდში ედგნენ ოსი ინტელიგენციის წარმომადგენლებიც, რომელთაც განათლება თბილისში მიიღეს და ქართულ კულტურას ეზიარნენ [გამყრელიძე 2003:161].

ოსთა ქურდობა და ძალადობა-თვისნებობა ისეთი მასშტაბების იყო, რომ არა მხოლოდ რაჭველები, არამედ მათი თანამოძმეებიც თავგაბებრებულნი იყვნენ [მასალები 1886:105-106]. ოსეთის სამხედრო გზაზე მგზავრობა, შეიარაღებისა და გამცილებლების გარეშე სარისკოდ ითვლებოდა. ე. წ. ოსეთის სამხედრო გზა ამბროლაურისა და ონის რაიონებს მთელ სიგრძეზე ჭრის, ქუთაისს მამისონის უღელტეხილისა და ალაგირის გავლით ორჯონიკიძესთან აკავშირებს. ამ გზის მშენებლობა 1864 წელს დაიწყო და 1890 წლისთვის დასრულდა.

მშვიდი რაჭველების მყუდროებას ოსთა მუხანათობა არღვევდა. განსაკუთრებით მთის რაჭის სოფლებში „აფთრებივით დაძრწოდნენ ოსები“. ქვემო რაჭა მათგან მიყენებულ ზიანს დიდხანს ვერ დაივიწყებს. საქმე იმაშია, რომ სოფელ სორში ერთი-ორი აზნაურის ქიშპობითა და სიხარბით - მეტი საზოგადო მამულები ჩაეგდოთ ხელში, სოფელ ჩასავლიდან საზოგადო და საუკეთესო ადგილებზე რამდენიმე ოსი ჩამოასახლეს. მერე სხვებიც მოემატნენ და 35 მოსახლემდე აღწევდნენ. საუკეთესო ადგილებისა და ტყის დაკარგვასთან ერ-

თად სორელ გლეხებს სადარდებელიც გაუჩნდა და აზნაურებიც საგონებელში ჩავარდნენ. მაშინვე იწყეს ქურდობა, საქონლის გადარეკვა ლეჩხუმსა და სამეგრელოში. ამგვარ ხელობაში ოსები ხომ სახელგანთქმულნი არიან“ [ვაშაკიძე 1902:2].

ჩვენმა ისტორიკოსებმა სხვა პრობლემებთან კავშირში განიხილეს ფეოდალურ საქართველოში მოსახლეობის მექანიკური მოძრაობის ისეთი ფორმა, როგორცაა გადმოხილვა-გადმოსახლება. თანამედროვე ტერმინოლოგიით შესაძლებელია მიგრაციის ორგანიზებული ფორმა ვუნოდოთ მას, რასაც ცენტრალური ფეოდალური ხელისუფლება ახორციელებდა [კაცაძე 1993:5]. როგორც მიღებული იყო, ახლად ჩამოსახლებული ოსები გარკვეული შეღავათითაც სარგებლობდნენ, - ისინი თავისუფალი იყვნენ პირადი ბატონყმური სამსახურისაგან. მეზატონეების მამულზე სახლდებოდნენ, ამუშავებდნენ მას და წლიურად მემამულეს 5-10 მანეთამდე მახტას უხდიდნენ [მაკალათია 1971:19]. ისინი ზოგჯერ საიჯარო გადასახადსაც იცილებდნენ, მაგ: საძოვრის სარგებლობისათვის მეიჯარეს არ უხდიდნენ, ე.ი. კეთილსინდისიერებას არ იჩენდნენ. მართალია, უკიდურესი სიდუხჭირე ახალჩამოსახლებულებს თავკერძობისკენ, ურჩობისკენ უბიძგებდა, მაგრამ უხეში ჩვევებისადმი ბუნებითაც მიდრეკილნი იყვნენ. „ოსები ქართულ ნაყოფიერ მიწებზე დასასახლებლად ყოველგვარ მეთოდს მიმართავდნენ. ჩამოდიოდნენ ბარად, დგებოდნენ მოჯამაგირებად, ხიზნებად, დროებით ვალდებულ გლეხებად, სეზონურ მუშად, მწყემსებად და სხვა“ [პავლიაშვილი 1998:12]. ნიშანდობლივია, რომ საქართველოში ოსთა ჩამოსახლება განსაკუთრებით XVIII საუკუნის I ნახევარში გაძლიერდა. ამ ძლიერ მიგრაციულ ტალღამდე ოსები კუდაროს ხეობაში უკვე განსახლებული იყვნენ. XIX ს-ის 90-იან წლებში, რაჭის მაზრაში ოთხი ათასამდე ოსი ითვლებოდა [საქართველოს

1890:74], ხოლო 1886 წლის აღწერით, ქუთაისის გუბერნიაში ოსთა რაოდენობა 3595 ადამიანს არ აღემატებოდა [საქართველოს 1905: 230). რაჭის მაზრის ონის უბანში, 18 სასოფლო თემი და 70 სოფელი შედიოდა. მოსახლეობის უმრავლესობას იმერლები და ოსები შეადგენდნენ. ამბროლაურის 59 სოფელში არც ერთი ოსი არ ცხოვრობდა [კავკასიური 1892:7], ხოლო 1871-1874 წლის კამერალური აღწერით ქუთაისის გუბერნიაში ოსები 2710 ადამიანს შეადგენდნენ [კავკასიური 1886:214]. 1775 წლის 5 აპრილის ცნობილ დემოგრაფიულ ნუსხას რომ გადავაკვლოთ თვალი, მაშინ ნარა-კუდაროში ათას ოთხასი კომლი ირიცხებოდა. დღევანდელი საქართველოს ფარგლებში ოთხასი, ხოლო მის გარეთ - ათასი კომლი [გამრეკელი, ცქიტიშვილი 1973:153]. საქართველოში, სადაც ოსებმა ფეხი ჩამოდგეს, ყველგან ისე მომრავლდნენ, რომ ქვეყნის შუაგულს თუ პერიფერიას შეუზღუდავად მოედვნენ. მათ მიგრაციას სივრცობრივი განფენა ახასიათებს. 1901 წლისთვის, საციციანოში მცხოვრებ ოსებს მოუწადინებიათ შავი ზღვის ნაპირის ადგილებზე გადასახლება. განაჩენიც დაუდგენიათ და საჭირო ფულიც შეუკრებიათ, მაგრამ აქამდე კაცი ვერ უპოვიათ, რომ გზა უჩვენოს და მთავრობის წინაშე შუამდგომლობა გაეწიოს [ახალი 1901:1]. მოგვიანებით ოსები აფხაზეთშიც გადასახლდნენ, მაგრამ თავის დროზე სამურზაყანოში მთავრობის მიერ შერჩეულ სამოსახლო ადგილებს, რომ მთაში ცხოვრება ამჯობინეს. უსათუოდ უნდა დავეთანხმოთ მკვლევარებს იმაში, რომ „Осетины жизнеспособные племя, быстро увеличивающееся в свое численности с тех пор, как оно поставлено в более благоприятные экономическая условия“ [ენციკლოპედიური 1897:263].

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, კუდაროს ხეობაში დვალეთიდან გადმოსახლებული ოსები დამკვიდრდნენ. ბ. კალოევის აზრით: „Оно близко примыкает к Туалетии, поэтому большинство населения здесь принадлежит к туалетским фамилиям“

[კალოევი 1967:58]. მრავალრიცხოვანი არიან ნანიევები, ბაგაევები, ჩელდიევები, რომლებიც ერთგვაროვან სასოფლო დასახლებებს ქმნიდნენ. გადმოცემის თანახმად, კუდაროს პირველი მოსახლე, სოფელ ნადარბაზევში ჩელდიევი ყოფილა, რომელიც მამისონის ხეობიდან გადმოსახლებულა. საკვლევ ხეობაში ოსეთის სხვადასხვა ადგილებიდან კაჩმაზოვები და ალბოროვები ჩასახლებულან. კაჩმაზოვები კესელთას ხეობაში 30 კომლამდე ითვლებიან. ისინი არიან ბისოლთან კაითმაზოვის შთამომავლები, სოფელ ზარამაგიდან. მესისხლეობას გამოქცეული კუდაროში კაჩმაზოვის გვარით დასახლებულა. აღნიშნული ბისოლტანის შთამომავლობისგან ახალი საგვარეულოები - ჯუსოევები და ტურიევები წარმოიშვნენ, რომლებიც ამჟამად ოსეთსა და საქართველოს სხვადასხვა რაიონებში ბინადრობენ. გადმოცემები კუდაროს საგვარეულოებს ალაგირის ხეობასთან აკავშირებს. სახელდობრ, სამმა ძმებმა - ზასემ, ხუგამ და ბაზამ სოფელ ზემო მიზურთა მაშინ დატოვეს, როდესაც იგი ერთ-ერთი სამტროთავდასხმისას დაინგრა და დაიცალა. ამ ძმებისგან ჩაეყარა საფუძველი ხუგაევების, ზასეევების და ბაზაევების საგვარეულოებს, რომლებიც ასევე კუდაროს პირველ მოსახლებად ითვლებიან. ჩრდილოეთ ოსეთიდან აქ 17 საგვარეულო გადმოსახლდა, რომელთა უმრავლესობას მამისონელები და ალაგირელები წარმოადგენდნენ. ზოგიერთი მათგანი მეზობლად მდებარე ფაცასა და ყვირილას ხეობაში გადასახლდა. ბ. კალოევის აზრით, კუდაროში ოსთა გამოჩენა XV-XVI სს-ზე უადრესად არ მომხდარა [კალოევი 1967:58]. ხალხური გადმოცემების მიხედვით, ჩამოსახლების ქრონოლოგიურ მიჯნას ვერ განვსაზღვრავთ, მაგრამ უდავოა, რომ XVIII ს-ის დასაწყისში ოსები სახლდებიან ჯეჯჯორის ხეობის სათავეში [თოფჩიშვილი 1997:219].

ქუთაისის გუბერნიის რაჭის მაზრის 1879 წლის აღწერილობაში, დეტალურადაა აღწუსებული კუდაროს ხეობის სოფლების ადგილმდებარეობა, კომლობრივი და სულადობრივი რაოდენობა, სარწმუნოებრივი და ეროვნული კუთვნილება. აღსანიშნავია, რომ სოფლები ღარში და სორი შერეული ქართულ-ოსური სოფლებია, თუმცა სორში მხოლოდ ერთი კომლი ოსია და 53 იმერელი მოსახლე. ხოლო ღარში 9 კომლი ოსი და 42 კომლი იმერელი. ამ დროს ყველაზე მრავალრიცხოვანი ყოფილა სოფელ ჩასავალი (78 კომლი), ზამთარეთი (28 კომლი), ლესორა-ლესორი (24 კომლი), ნადარბაზევი, ქვემო ბოჟა (22-22 კომლი), ნაკრება, ზემო ბოჟა (20-20 კომლი) და ა. შ. ყველაზე მცირერიცხოვანია სოფელი კადისარი და აბანო (3-3 კომლი), კისტა (4 კომლი), ტამაღინა, გეთი (6 კომლი) და ა. შ. აღნიშნული სტატისტიკის მიხედვით, კუდაროში ოსთა საერთო რაოდენობა 342 კომლს აღწევდა [სიები 1879]. XIX ს-ის 20-იან წლებში, რუსეთის ერთგულებასა და ქვეშევრდომობაზე დაფიცებულ ათ ოსურ სოფელში 210 კომლი ითვლებოდა. მათ შორის კომლთა სიდიდით სოფელი თები (68 კომლი) გამოირჩეოდა [აქტები 1872:687]. როგორც ირკვევა, სავსებით სარწმუნო მოჩანს ის ვარაუდი, რომ XVIII ს-ში, ოსების საერთო რაოდენობა კუდაროში 220 კომლზე მეტი არ იქნებოდა [თოფჩიშვილი 1997:165]. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ მთელი ოსური მოსახლეობა დიდ, გაუყოფელ ოჯახებად ცხოვრობდა და სულადობა მათში საშუალო მაჩვენებელზე მაღალი უნდა ყოფილიყო. საოჯახო თემი ანუ რამდენიმე თაობიანი ოჯახები XX საუკუნის დასაწყისშიც გვხვდებოდა, ვინაიდან სამეურნეო პირობები მუშახელის დიდ რაოდენობას მოითხოვდა და ცხოვრების კონსერვატიული წესი გაყრას არ კარნახობდა.

ამდენად, XIX საუკუნეში, 20, 40, 60, 100 წევრიანი ოჯახები ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა. სახელდობრ,

სოფ. სბაში 64 წევრიანი ოჯახი ცხოვრობდა. ქსნის ხეობაში კოდალაევეები 80 სულამდე ითვლებოდნენ. კუდაროში მრავალრიცხოვნობით ალბოროვების 26 კაციანი ოჯახი ითვლებოდა, ხოლო „1923 წლის სასოფლო-სამეურნეო აღწერის მონაცემებით, სამხრეთში ჩამოსახლებული ოსების სულადობრივი რაოდენობა, ხეობების მიხედვით ასეთ სურათს ქმნის: კუდაროში - 7.7; ლეხურის ხეობაში - 6.5; ახალგორში 5.6; ჯავაში - 5.3. იმავე აღწერის მიხედვით, სამხრეთის მთა რაიონებში ერთ სოფელზე საშუალოდ მოდიოდა, მაგ: ბელოთის საზოგადოებაში - 12.3 კომლი, კუდაროში - 13.7; ლეხურის ხეობაში - 24 კომლი, ხოლო დაბლობ რაიონებში, მაგ: ოქონაში საშუალოდ 63.6 კომლი; ყორნისში 60.9 და ა.შ“ [ჩურსინი 1925:166].

საქმე იმაშია, რომ ოსები მუდმივად იცვლიდნენ საცხოვრებელ ადგილს, ანუ აქტიურ მიგრანტებად ითვლებოდნენ და მათ განსახლებას სივრცობრივი განფენა ახასიათებდა, მაგრამ კუდაროს ხეობაში ლოკალიზდნენ და მცირედ გადასახლდნენ იმერეთში. რაჭველებსა და იმერლებთან მეზობლობისა და ურთიერთობის გამო კუდაროს ოსებმა თითქმის ყველამ ქართული ენა იცოდა. საერთოდ, ქართული სახელმწიფოებრიობის პირობებში, მართლმადიდებლური სარწმუნოების მიღების შემდეგ, ოსები ქართულ ყოფა-კულტურას ადვილად ეთვისებოდნენ. მართალია, ოსებმა რთული და მძიმე ისტორიული გზა გაიარეს. უთანასწორო ბრძოლაში დამარცხებულმა მისმა ერთმა ნაწილმა სხვადასხვა მიმართულებით გადასახლებაში სცადა ენახა გამოსავალი. ისინი გაითქვიფნენ სხვადასხვა ხალხებში. თავისი ფიზიკური არსებობა და ეთნიკური სახე შეინარჩუნა ოსთა იმ ნაწილმა, რომელიც კავკასიონის ქედის ხეობებს შეეფარა [თოგოშვილი, ხაბალაშვილი 1983: 31].

გ. ჩიქოვანმა ზემო რაჭის ტერიტორიაზე ოსთა ჩამოსახლების ორნაირი გზა და მეთოდი დაადგინა: 1. თვითნებური, როდესაც ჩრდილო ოსეთის მამისონის ხეობიდან, აგრეთვე დასავლეთ საქართველოს კუდაროს მხრიდან გადმოსულმა ოსებმა ქართველებისაგან დაუკითხავად აითვისეს მდინარეების - ჭანჭახისა და ლარულას სათავეები და დაარსეს სოფლები: ლურშევი (დაახლ. XIXს. 20-იანი წწ.) და კვაჟა – კოზი (XX ს-ის დასაწყისი); 2. კუდაროელი ოსები ქართველი აზნაურებისაგან იჯარით იღებდნენ მიწებს და თანდათანობით ფეხს იკიდებდნენ მდინარე სონტარულის ხეობის სათავეში, რის შედეგადაც დაარსდა ორი ოსური სოფელი – გადამში და ჭკვებარი (XX ს-ის დასაწყისი) [ჩიქოვანი 2003:180].

ოსების მიერ საქართველოს ტერიტორიის ეთნიკური ათვისება მეთოდურად და მშვიდობიანი გზით, ინტენსიურად მიმდინარეობდა. ეთნოკონფლიქტის შემდეგ, დემოგრაფიული სურათი შესამჩნევად შეიცვალა (თუმცა კუდაროს ხეობას არანაირად არ შეხებია), მაგრამ მოსახლეობის მიგრაცია ბუნებრივი-ისტორიული კატეგორიაა, ის არასოდეს წყდება, შეიძლება მხოლოდ შენელდეს ან გაძლიერდეს ისტორიული პირობებისა და საზოგადოებრივი განვითარების დონისა და ხასიათის შესაბამისად.

დამონმებული წყაროები ლიტერატურა:

ახალი 1901 – ახალი ამბავი, გაზ. „ივერია“, 1901, 12 სექტემბერი.

აქტები 1872 – Акты, т. VI, часть I, Тиф. 4, 1872.

ბატონიშვილი 1973 – ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. 4, თბ., 1973.

ბერაძე 1983 – ბერაძე თ., რაჭა, თბ., 1983.

- გამრეკელი 1968 – გამრეკელი ვ., მასალები დვალეთის და ქართლის ურთიერთობის ისტორიიდან, „ძეგლის მეგობარი“, კრ. 14, 1968.
- გამრეკელი 1961 – Гамрекели В., Двали и Двалетия В I- XV вв. თბ., 1961.
- გამრეკელი, ცქიტიშვილი 1973 – გამრეკელი ვ., ცქიტიშვილი ზ., 1770 წლის 5 აპრილის დემოგრაფიული ნუსხა, მაცნე (ისტ. სერია), №1, 1973.
- გვრიტიშვილი 1949 – დვალთა ვინაობის და ოსთა ჩამოსახლების ისტორიისათვის, „მომომხილველი“, I, 1949.
- გამყრელიძე 2003 – გამყრელიძე ბ., კუდაროს ხეობა, კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული VIII, თბ., 2003.
- გიულდენშტედტი 1962 – გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, თარგმნა და კომენტარი დაურთო გ. გელაშვილმა, ტ. 1, თბ., 1962.
- გაბრიელ ებისკოპოსი 1997 – გაბრიელ ებისკოპოსი, მოძღვრება თქმული ოსთადმი კუდაროს ხეობის ეკლესიაში, უურ. „ჯვარი ვაზისა“, №1, 1997.
- ენციკლოპედიური 1897 - Энциклопедический словарь, изд. ф. Брокгаузи и Ефронь, т. XXII, СП-Б, 1897.
- ვაშაკიძე 1902 - ვაშაკიძე ე., რაჭა, გაზ. „ივერია“, №18, 1902.
- ვანევი 1989 - Ванеев З., избранные работы по истории осетинского народа, т. I, Цхинвали, 1989.
- თოფჩიშვილი 1997 – თოფჩიშვილი რ., საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და შიდა ქართლის ეთნოისტორიის საკითხები, თბ., 1997.
- თოგოშვილი, ხაბალაშვილი 1983 – თოგოშვილი გ., ხაბალაშვილი ი., ოსეთის მოსახლეობა, თბ., 1983.
- კრებული 1871 – сборник сведений о Кавказ, т.1. Тиф., 1871.
- კავკასიური 1892 – Кавказский календар, Тиф., 1892.
- კალოევი 1967 – Калоев Б., Осетины, М., 1967.

- კავკასიური 1886 – Кавказский календар на 1886, Тиф., 1885.
- კაცაძე 1993 – კაცაძე ა., სოფლის მოსახლეობის ორგანიზებული მიგრაცია, თბ., 1993.
- მაკალათია 1971 – მაკალათია ს., ლიახვის ხეობა, თბ., 1971.
- მასალები 1886 - Материалы по изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края, Тиф., т. II, 1886.
- ნარკვევები 1969 – Очерки истории Юго-Осетии, Цхинвали, 1969.
- პავლიაშვილი 1998 – პავლიაშვილი დ., შიდა ქართლის სოციალურ-ეკონომიკური სტრუქტურა, თბ., 1998.
- პერიოდული 1981 – Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах, кн. I, Цхинвали, 1981.
- პფაფი 1872 – Пфаф В., Описание путешествие в южную Осетию, Рачу, Большую Кабарду и Дигорию, сборник сведенияи 0 Кавказе, т. II, 1872.
- საქართველოს 1890 - საქართველოს კალენდარი, ტფ., 1891.
- საქართველოს 1891 – საქართველოს კალენდარი, ტფ., 1892.
- საქართველოს 1905 – საქართველოს კალენდარი, ტფ., 1906.
- სმეილე 1988 – Смеиле Ю., население северного Кавказа, Ростов на дону, 1988.
- სიები 1879 – Списки населенных месть кавказского края, ч. I, Тиф., 1879.
- ქართული 1984 – ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 8, თბ., 1984.
- ჩიქოვანი 2003 – ჩიქოვანი გ., დასავლეთ საქართველოში ოსთა ჩასახლების ისტორიისათვის (რაჭა), კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, VIII, 2003.
- ჩურსინი 1925 – Чурсин Г., Осетины, Тиф., 1925.

Кударские осетины

Резюме

В труде отражен процесс переселения осетин в позднее средневековье в историческое владение рачинских эриставов — в Кударо (Джеджорское ущелье) - и их укоренения здесь. Осетины мигрировали в Кударо из историко-этнографического края Грузии Двалети. В 80-х годах XIX века численность осетин составляла 342 дыма. В неразделенных семьях показатель количества душ осетин был выше среднего. В Кударо осетины жили в 15 селениях. Ойконимы (названия сел) были чисто грузинские. Кударские осетины мирно сожительствовали с грузинами хотя в источниках зафиксировано также немало фактов грабежа насилия и произвола с их стороны. Кударские новопоселенцы признавали православие и легко освоились в грузинской бытовой культуре хотя предпочтение все-таки отдавали своим «дзуар»-ам и прочим языческим ритуалам.

ხევის მოსახლეობა XIX-XX საუკუნეების საბრძოლო მასალების მიხედვით

ხევი დღევანდელი ადმინისტრაციული დაყოფით ყაზბეგის რაიონს ეკუთვნის, რომელიც რუსეთის მიერ საქართველოს დაპყრობის შემდეგ, ანანურის მაზრაში იყო მოქცეული, რაც მოგვიანებით დუშეთის მაზრად გადაკეთდა. რუსეთის მიერ საქართველოს დაპყრობამ მნიშვნელოვნად შეცვალა ქვეყნის როგორც პოლიტიკური ნიშნობა, ასევე სოციალ-ეკონომიკური ვითარება, რაც დემოგრაფიულ პროცესებზეც სათანადოდ აისახა.

ცნობილია, რომ ჩვენს ქვეყანაში არაქართველების მასიური ჩამოსახლებები განსაკუთრებით გვიან შუა საუკუნეებში გაძლიერდა, რაც დაკავშირებული იყო მუსულმანური ქვეყნების შემოსევებთან. საქართველოში უცხოეთნოსის დამკვიდრება, კიდევ უფრო გაიზარდა რუსეთის მიერ ჩვენი სამშობლოს დაპყრობის შემდეგ და XX საუკუნის შუა წლებამდე, თითქმის განუწყვეტლივ მიმდინარეობდა [ჯაოშვილი 1996:238].

ნიშანდობლივია, რომ არც საქართველოს დამოუკიდებლობის ხანაში და არც ქვეყნის რუსეთის გამგებლობაში მოქცევის შემდეგ, ხევში ადგილი არ ჰქონია არაქართველთა მასიურ ჩასახლებებს. გამონაკლისს შეადგენს მხოლოდ ოსები, რომლებიც შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული თერგის და არაგვის ზემო დინებათა ხეობებში ნელ-ნელა ჩამოსახლდნენ და ზოგიერთ სხვა ადგილებშიც თანდათან დამკვიდრდნენ [საქართველოს 1981:65]. ამდენად, ხევის მოსახლეობას ქართველი მოხვევები და ოსები შეადგენდნენ. სოფელ გველეთში მცირე რაოდენობით ქისტები ცხოვრობდნენ.

ტერიტორიულად ხევი სამ ხეობად იყოფა: თრუსოს, თერგის და სნოს. მოხვევებს უჭირავთ სნოს ხეობა და თერგის ხეობის ნაწილი სოფელ თოთიდან (კობიდან 5 კმ-ია) და-

რიალის ხეობამდის. ოსებს კი უკავია მთელი თრუსოს ხეობა და კობი [მაკალათია 1934:18]. როგორც კობში, ისე უხათში ოსები ვალ. ითონიშვილის მიხედვით, XVIII-XIX საუკუნეებში დასახლებულა. კობიდან 1 კმ-თაა დაშორებული XIX ს-ის დასაწყისში წარმოქმნილი და ოსებით დასახლებული სოფელი აღმასიანი. აღმასიანიდან დასავლეთის მიმართულებით, მგზავრის თვალწინ იშლება თრუსოს ხეობის ქვემო ნაწილი... ხეობის სათავეში, საიდანაც საუღელტეხილო გზა მიდის არდონის ხეობაში (ჩრდილო ოსეთი), სოფელი რესი მდებარეობს, ხოლო ხეობის ბოლო (ქვედა) პუნქტია სოფელი ნოგყაუ [ითონიშვილი 1984:28].

აღსანიშნავია, რომ თრუსოს ხეობა ღარიბია საეკლესიო ხუროთმოძღვრების ძეგლებით... ამ ძეგლების უდიდესი ნაწილი, განსაკუთრებით კი ადრეული ხანის ეკლესიები და ციხე-კოშკები თრუსოს ხეობის (დვალეთის) ადრინდელი მკვიდრი მოსახლეობის – დვალეების კუთვნილებას შეადგენდა, რაც შემდეგ აქ მოსულებმა აითვისეს და ნაწილობრივ ახალი ნაგებობებითაც შეავსეს [ითონიშვილი 1984:29]. პ. ზაქარაიას მიხედვით, ახლა თრუსოს ხეობაში (ნაშრომი 1972 წელსაა გამოცემული) მცხოვრები ოსები ამ ასიოდე წლის წინათ ჩრდილოეთიდან არიან მოსულნი. მისივე თქმით, ხეობა მდიდარია მინერალური წყლებით, ზონა ალპურია. აქა-იქ მიმოფანტულია ათიოდე სოფელი. თითქმის ყოველ სოფელში თითო ან რამდენიმე კოშკი და კოშკური სახლებია. კოშკები სადაზვერვოა, ხოლო კოშკური სახლები საცხოვრებლად ყოფილა განკუთვნილი. ოქროყანას ზემოთ რამდენიმე სოფელი ყოფილა, მაგრამ ახლა მხოლოდ ერთია შემორჩენილი [ზაქარაია 1972:34-40]. თუ 1926 წლის მოსახლეობის სრულიად საკავშირო აღწერით, კობის თემში იგივე თრუსოში 28 სოფელი იყო აღრიცხული, იმავე საუკუნის 70-იან წლებში, მხოლოდ ათიოდე სოფელი გვხვდებოდა. თუმცა ამ პატარ-

პატარა მჭიდროდ დასახლებულმა სოფლებმა „თავიანთი ბანიანი სახლებით, ძველი უბნებითა და თავდაცვითი ნაგებობებით, ბევრად კარგად შეინარჩუნეს ისტორიული ელფერი, ვიდრე ხევის სხვა განსახლებულმა სოფლებმა“ [ითონიშვილი 1984:29]. კობის თემში მცხოვრები ოსები, რომლებიც რაოდენობრივად 3115 მცხოვრებს არ აღემატებოდნენ, ადმინისტრაციულად და კულტურულ-ეკონომიურად ხევის რაიონში შედიოდნენ.

კიდევ უფრო დაწვრილებით ხევში სასოფლო განსახლების სტრუქტურა ასე გამოიყურებოდა: 1. კობის მცირე სასოფლო აგლომერაცია მოიცავს უწვრილესი სოფლების ჯგუფს, რომელიც ამავე სახელწოდების სასოფლო საბჭოებშია გაერთიანებული (XX ს-ის 80-იანი წლები იგულისხმება - ი. კ.). მათთვის ძლიერ დამახასიათებელია (განსაკუთრებით თრუსოს ხეობაში), გაუკაცრიელებული დასახლებების არსებობა (რესი, შევარდენი, მნა, სუატისი, ცოცოლთა, კართაყაუ, ბურმასიგი და სხვა), რომელთა გამოცოცხლებას სეზონური ხასიათი აქვს; 2. სიონი-გორისციხის სასოფლო აგლომერაცია მოიცავს ამავე სახელწოდების სასოფლო საბჭოებში შემავალ სოფლებს, განლაგებულს, როგორც თერგის მარცხნივ, ისე მარჯვენა სანაპიროზე. აქ საშუალო სიდიდის სოფლები ქარბობს (სიონი, გარბანი, არშა, გორისციხე, ხურთისი, ფხელშე, ტყარშეტი, ყანობი და სხვა). 3. სნოს მცირე სასოფლო აგლომერაცია სნოს ხეობაში განლაგებულ პატარა სოფლების ჯგუფს მოიცავს [საქართველოს 1981:84].

ხევი, ანუ ყაზბეგის რაიონი კავკასიონის მაღალმთიან ზონაში მდებარეობს და გამოირჩევა ვიწრო და ღრმა ხეობებით, აქ სრულიად უმნიშვნელოა დამუშავებისათვის ვარგისი მიწის ფართობები. რელიეფის სირთულე ასევე არ იძლევა მოზრდილი დასახლებული პუნქტების შესაძლებლობას, რამაც განაპირობა ძველთაგანვე მეტად დისპერსიული დასახლე-

ბების ჩამოყალიბება. დამახასიათებელია ნატურალური მეურნეობა, წვრილი სოფლების არსებობა და ზუსტი კავშირი მათ შორის [ჯაოშვილი 1996:143]. ხევის ტერიტორიის უდიდესი ნაწილი საძოვრებსა და გამოუყენებელ ფართობებს უკავია. ამიტომ მარცვლეული არ ჰყოფნიდათ და მის შესაძენად უმთავრესად ვლადიკავკაზს მიმართავდნენ. ვლადიკავკაზში მოხევეები საცხოვრებლადც გადადიოდნენ. ამიტომ აქ ბევრი მოხევეური ახალშენი შეიქმნა. იგი ტერიტორიული სიახლოვის გამო, როგორც ქართველებს, ისე ოსებსაც იზიდავდა.

ხევის მოსახლეობის ძირითად საარსებო საშუალებას, ოდითგანვე მესაქონლეობა და მთის მინათმოქმედება შეადგენდა. ხოლო შემოსავლის დამხმარე წყაროდ - შინამრეწველობა, მონადირეობა, საქართველოს სამხედრო გზაზე მუშაობა და ქირით ტვირთის ზიდვა ითვლებოდა. XIX ს-ის II ნახევრიდან აქ განსაკუთრებით დანინაურდა მეცხოველეობა, რომლის საფუძველს ხევის საზაფხულო და ჩრდილო კავკასიის საზამთრო საძოვრების რეგულარული სეზონური გამოყენების შესაძლებლობა წარმოადგენდა [ითონიშვილი 1984:3].

ყაზბეგის რაიონის მწარმოებელი მოსახლეობის სოციალურ-ეკონომიკური ყოფის და დემოგრაფიული პროცესების დასადგენად, მნიშვნელოვან წყაროს კამერალური აღწერის მასალები წარმოადგენს, რომელსაც XIX საუკუნის დამდეგიდან, რუსეთის ხელისუფლება საქართველოს ფისკალურ-ეკონომიური შესწავლის მიზნით შეუდგა. ამ აღწერებში მოცემულია კომლის სულადობრივი შემადგენლობა, ეროვნება, კერძო თუ სახელმწიფო მიწის ფართობები, მარცვლეულის და საქონლის რაოდენობა. თუმცა მოსახლეობის დინამიკისა და სტრუქტურის დადგენა მაინც რთულია, ვინაიდან ხშირად იცვლებოდა მაშინდელი ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული საზღვრები, მიმდინარეობდა მიგრაციული

პროცესები. შესაბამისად, კამერალურ აღწერებში მრავალი უზუსტობა და უხეში შეცდომაა გაპარული, მაგრამ 1804 წლის კამერალური აღწერა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წყაროა ხევის, იგივე ყაზბეგის (ამ დროს ანანურის მაზრაში შედიოდა) სოფლების, კომლების და სოციალური მდგომარეობის დასადგენად. ესენია: გველეთი, ცდო, გერგეტი, სტეფანწმინდა, ფანშეტი, კარკუჩა, ახალციხე, ართხმო, სნო, აჩხოტი, არშა, გაიბოტენი, თოთი, გარბანი, კალოვანი, კაუშეთი, გორისციხე, ფხელშე, ხურთისი, ყანობი და თრუსოს ხეობაში შემავალი სხვა სოფლები: მნა, ოქროყანა, შავარდენი, ნოგკაუ, უხათი, კობი, თოლგოთი, ალმასიანი და ბიდარა. ამ სოფლებიდან მკვლევარმა ნ. შიოლაშვილმა სოფელ სტეფანწმინდის შესახებ შემდეგ მონაცემებს მოუყარა თავი: ამ დროს სოფელში ყოფილა 52 კომლი, აქედან 170 მამაკაცი და 120 ქალი. აქვთ 112 დღის სახნავ-სათესი მიწა, 9 წისქვილი. მოსახლეობას თავიანთი დათესილი პურის გარდა არაფერი აქვს. საბეგრო გადასახადს - 188-30 კაპ. ოდენობით იხდიან. ოჯახების ქონებრივი მდგომარეობა თითქმის ერთნაირია, გამონაკლისს მხოლოდ დღიური მიწის ოდენობა წარმოადგენს [შიოლაშვილი 2016:23].

რაც შეეხება 1816 წლის კამერალურ აღწერას, შემდეგი სურათია: თუ 1804 წლის აღწერაში სულ ხევში შემავალი სოფლების რაოდენობა 30 სოფელს შეადგენდა, აქ მხოლოდ 26 სოფელია. გამოტოვებული ჩანს სოფელი გველეთი. გვაქვს სიონი კალოვანის ნაცვლად და ტყარშეტი კაუშეთის. დამატებულია კარკუჩა. აღნიშნულ სოფლებში ძირითადად სახელმწიფო გლეხები (казённые крестьяне) სჭარბობდნენ. მაგ: სოფელ ცდოში ბიზიაშვილი, ზაქარიაშვილი, უონანაშვილი; ფანშეთში - ჩონიაშვილი, საბაური; სოფელ არშაში, სულიური, ბაზალიშვილი; სოფელ გაიბოტენში - ხულელიშვილი, ჩაბაკაური, თათარიშვილი; სოფელ ხურთისში - ტუჩაშვილი,

გოგიშვილი, ბაკაშვილი, ბადაშვილი. გამონაკლისს წარმოადგენს სოფელ ტყარშეთში, *крестьяне дворянина* – ჩქარეული, დითურაშვილი; აგრეთვე სოფელ გერგეტის საეკლესიო ყმებად ითვლებოდნენ: ხუციშვილი, სუფიშვილი, ჩიბოშვილი, ფეტიაშვილი და ედოშვილი. აღსანიშნავია, რომ თრუსოს ხეობის სოფელ ოქროყანაში სახაზინო გლეხებს შეადგენდნენ - გუდიშვილი, ზაქიშვილი, კოკაშვილი; სოფელ შევარდენში - ბაბეშვილი; სოფელ უხათში - კობიაშვილი, სამიშვილი, ურთანიშვილი; სოფელ კობში - ჩილაშვილი, თაყაშვილი და სხვა [სცსა ფ. 254, აღწერა 1., საქმე №436].

1831 წლის სამხედრო გზის მთიელთა კამერალური აღწერა სოფელ გველეთში სახელმწიფო გლეხებად ჩერბიშევს, ოსიევს, კოტიევს ასახელებს; სოფელ გაიბოტენში - ჩაბაკაურს, ხულელს; სოფელ გარბანში გელაიძეს; სოფელ არშაში - სუმაურს, გოგბაიძეს; სოფელ ხურთისში - ჩოჩიევს, ჩოჩიშვილს და ა.შ. [სცსა ფ. 254, აღწ. 1. საქმე 1245, ფ. 5-140]. იმავე წლის აღწერის მიხედვით, თრუსოს ხეობის სოფელ კეთრისში სახელმწიფო გლეხია კაკაევი. მოსახლეობენ - კოტაევი, კოჩიევი, კაშაევი; სოფელ კარატყაუში - ანოევი, კალოევი; სოფელ ცოცოლთაში - დონანტიევი; სოფელ ტეპში - ხუბაშევი და ა.შ. [სცსა ფ. 254, აღწ. 1.; საქმე №1245, ფ. 142-184].

საკვლევი რეგიონის სოფლის მოსახლეობას, 1860 წლის კამერალური აღწერა მთიანეთის მხარის, ხევის ნაწილს შედარებით უფრო სრულად წარმოადგენს. ქართველი მოხვევებით დასახლებული სოფლები შედარებით დიდია, ვიდრე თრუსოს ხეობის ოსური სოფლები. სახელდობრ; სოფელ გერგეტში 271 ქართველი ცხოვრობდა. აქედან მამაკაცი 154, ქალი 117; სოფელ სტეფანწმინდაში სულ 119 კომლი იყო, აქედან მამაკაცი 357, ქალი 295; სოფელ სნოში - 414 ადამიანი, მამაკაცი 233, ქალი 181; სოფელ ყანობში სულ 243 ცხოვრობდა, მამაკაცი 137, ქალი 106; სოფელ სიონში 218

მცხოვრებია, მამაკაცი 114, ქალი 104; რაც შეეხება თრუსოს ხეობის სოფლებს, აქ შედარებით მრავალრიცხოვანი იყო სოფელი კობი (მამაკაცი 100, ქალი 89) და სოფელი აბანო (მამაკაცი 90, ქალი 82). ყველაზე მცირერიცხოვანი გამოდის სოფელი ბაიდარა (ბიდარა? - ი.კ.), სადაც ბიდაროვები ცხოვრობდნენ, მამაკაცი 10, ქალი 10. სოფელ მნაში ქესაშვილი, ცობოშვილი, ოსიანოვი, ბედოშვილი, სულ 75. მამაკაცი 40, ქალი 35; სოფელ აღმასიანში სახელმწიფო გლეხებად ირიცხებოდნენ ციცოვეი, ხატიევი, კარაშვილი, ხოხოვეი, ჯახიევი, მამაკაცი 41, ქალი 28. კობის თემში შედიოდა ოსების სოფელი სივრაუტა/სივრატა, მამაკაცი 12, ქალი 7 - გვარად ქაშაგიშვილი და ალაგიშვილი; სოფელი რესი – დესი ამ აღწერაში ზემო და ქვემო დესი, ცალკეა შეყვანილი, ისევე, როგორც უხათი.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ყაზბეგის რაიონში მოხევეებისა და თრუსოს ხეობაში ოსების გარდა, სოფელ გველეთში ქისტები ცხოვრობდნენ. მათი რიცხვი 1860 წლის კამერალური აღწერის მიხედვით, არც ისე მცირე მოსჩანს სულ 262 ადამიანი, მამაკაცი 132, ქალი 131. ესენია: საშპიევი, ბიმიროვი, მასეგოვი, დუდროვი, კარიევი, პარჩოევი, გატიევი, ბეტიევი, ტებოევი; მათთან შედარებით მცირე რაოდენობით ბინადრობდნენ სოფელ ჯუთასა და ართხმოში გადმოსახლებული ხევსურები, გვარად არაბულები და ნიკლაურები [სცსა ფ. 254, აღწ.2., საქმე №235].

1860 წლის კამერალური აღწერის მიხედვით, საქართველოში მცხოვრებთა რიცხვი თანდათან იზრდებოდა. XIX საუკუნის I მესამედში, მნიშვნელოვან მიგრაციულ პროცესებს ოსებს შორის ადგილი არ ჰქონია. ასე, რომ ოსების რაოდენობა ბუნებრივი მატების ზრდით, იზრდებოდა, რაც ყოველწლიურად დაახლოებით 0,3% შეადგენდა (საშუალოდ)... სტატისტიკური ცნობების მიხედვით, 1865 წელს სა-

ქართველოში ოსი იყო 45,5 ათასი, 1886 წელს - 71 ათასი... [ჯაოშვილი 1996:83; 116].

1873 წლის კამერალური აღწერა კონფესიურ და ეთნიკურ ვინაობას აზუსტებს. ტფილისის გუბერნიის დუშეთის მაზრის სოფლებში შედიოდა ხევის სოფელი სიონი, სახაზინო ქართველი გლეხებით, სულ 38 კომლი. მამაკაცი 149, ქალი 127, მართლმადიდებელნი; სოფელი სივრავიტა სახაზინო გლეხები ჩამომავლობით ოსნი, 4 კომლი, სულადობით 14 მამაკაცი, 127 ქალი, მართლმადიდებელნი [სცსა ფონდი 254, აღწერა 3, დოკუმენტი №289 და №290]. სოფელი რესი სახაზინო გლეხები ჩამომავლობით ოსნი, სულ 18 კომლი, მამაკაცი 64, ქალი 56, მართლმადიდებლები [სცსა ფ. 254, აღწერა 3, საქმე №280]. სოფელი სნო, ქართველი მართლმადიდებლები, სულ 77 კომლი, მამაკაცი 277, ქალი 255 [სცსა ფ. 254, აღწერა 3, საქმე №291]. ამ დროს სოფელ სტეფანწმინდაში ქართველების 129 კომლს ითვლიდნენ; სულადობით მამაკაცი 400, ქალი 352. დროებით ვალდებული გლეხები გენერალ-მაიორ მიხეილ ყაზბეგის მიწაზე 14 კომლს შეადგენდნენ, მამაკაცი 34, ქალი 24 [სცსა ფონდი 254, აღწერა 3. საქმე №292]. სოფელ სუატიში სახაზინო გლეხები ჩამომავლობით ოსები, მართლმადიდებელნი, სულ 29 კომლი, 89 მამაკაცი, 72 ქალი [სცსა, ფონდი 254, აღწერა 3, საქმე №293]; სოფელი შევა-რდენი, სახაზინო მიწაზე დროებით ვალდებულნი 9 კომლი ოსები, მამაკაცი 45, ქალი 44. სოფელი ტეპი საკუთარ მიწაზე 20 კომლი მართლმადიდებელი ოსები ცხოვრობენ, აქედან მამაკაცი 68, ქალი 66; სოფელი ტყარშეთი, სულ 11 კომლი ქართველები, 51 მამაკაცი, 53 ქალი. დროებით ვალდებული გლეხები დასახლებულან პორუჩიკის აბრამ კარანგოზოვის მიწაზე; სოფელი თოლგოთი, 7 კომლი ოსები, მამაკაცი 7, ქალი 11 - податного сословия, живущии на казённой земле, сельские обиватели; სოფელი ცდო, სახაზინო გლეხი 15 კომლი ქართველი,

65 მამაკაცი, 55 ქალი; სოფელი ცოცოლთა 14 კომლი ოსები, 68 მამაკაცი, 56 ქალი - податное сословие на собственной земле; სოფელი ხურთისი სახაზინო მიწაზე 31 კომლი ქართველი ცხოვრობს, მათ შორის 120 მამაკაცი, 89 ქალი [სცსა ფონდი 254, აღწერა 3, საქმე №264]. სოფელი ბურმასიგი სახაზინო გლეხები სახაზინო მიწაზე ოსები 8 კომლი, მამაკაცი 34, ქალი 25; სოფელი ბიდარა, კობის საზოგადოებაში, სახაზინო გლეხები სახაზინო მიწაზე, 2 კომლი ოსები, სულადობით 7 მამაკაცი, 6 ქალი [სცსა ფონდი 254, აღწერა 3, საქმე №54]; სოფელ გარბანში სახაზინო გლეხები სახაზინო მიწაზე, ქართველები – მამაკაცი 116; ქალი 72]; სოფელ გარბანში, სახაზინო გლეხები სახაზინო მიწაზე, ქართველები – მამაკაცი 116, ქალი 72; სოფელი გიმარა, აგრეთვე სახაზინო მიწაზე მოზინადრე სახაზინო გლეხები - ოსები, სულ 25 კომლი, მამაკაცი 80, ქალი 67; სოფელ გერგეტში სახაზინო გლეხები სახაზინო მიწაზე 51 კომლი ქართველი ფიქსირდება, სულადობით 185 მამაკაცი და 166 ქალი; სოფელი გაიბოტენი, დროებით ვალდებული გლეხები მცხოვრებნი ალექსანდრე და ივანე ჩირდილოვების მიწაზე 16 კომლი ოსები, მამაკაცი 64, ქალი 50; სოფელი გველეთი, სახაზინო გლეხები სახაზინო მიწაზე, სულ 43 კომლი ქისტები, მამაკაცი 164, ქალი 124, სარწმუნოებით მაჰმადიანები [სცსა ფონდი 254, აღწერა 3, საქმე №229]; სოფელი ზემო უხათი, სახაზინო გლეხები მცხოვრებნი საკუთარ მიწაზე, ოსები 16 კომლი, მამაკაცი 56, ქალი 46; სოფელი ზემო დესი, სახაზინო გლეხები სახაზინო მიწაზე, 13 კომლი ოსები, 56 მამაკაცი, 65 ქალი [სცსა ფონდი 254, აღწ.3, საქმე №232]. ადვილი მისახვედრია, რომ ოსებით დასახლებული ზემოთ ჩამოთვლილი სოფლები კობის საზოგადოებას, თრუსოს ხეობას მიეკუთვნებოდა, ხოლო ქართველებით დასახლებული სოფლები სიონის, სტეფანწმინდის საზოგადოებაში შედიოდნენ.

კამერალური აღწერის პარალელურად, 1818-1921 წლებში, საქართველო იმერეთის სინოდალური კანტორა, ამა თუ იმ სამრევლოს მღვდლის მეშვეობით, აწარმოებდა მოსახლეობის „ეკლესიათა შინა ჩასაწერელათ დაბადებულთა, ქორწინებით შეუღვლილთა და გარდაცვალებულთა“ რეგისტრაციას, რომელსაც თავი მოუყარეს საეკლესიო წიგნებში, ე.წ. მეტრიკულ ჩანაწერებში; ამ სახის დოკუმენტი ფრიად მნიშვნელოვანი წყაროა არა ამრტო გვართა წარმოშობასა და გენეალოგიაზე, არამედ მოსახლეობის საოჯახო ყოფის არაერთ საკითხებზე. ინტერესმოკლებული არ იქნება იმის აღნიშვნა, რომ აღნიშნულ პერიოდში ხევის მოსახლეობა, მათ შორის ოსები აღმსარებელ-მაზიარებლები იყვნენ და იშვიათი შემთხვევაა, როგორც უზიარებლად გარდაცვალება, ისე ჯვარდაუნერლად ქორწინება.

საეკლესიო მონაცემების მიხედვით, ხევი 1818-1870 წლებში სტეფანწმინდის, სნოს, სიონის, ყანობის, კობისა და აბანოს სამრევლოებად იყოფოდა. თითოეული სამრევლო რამდენიმე სოფელს აერთიანებდა; მაგ; სოფელ სტეფანწმინდის მიქაელ და გაბრიელ მთავარანგელოზთა სამრევლო ეკლესია სტეფანწმინდის, თარგმანის, გერგეტის, ფანშეტისა და ცდოს სოფლების მოსახლეობას აერთიანებდა.

სოფელ სნოს წმინდა გიორგის სამრევლო ეკლესია სნოს ხეობის სოფლებს: აჩხოტი, სნოს, ახალციხის, კარკუჩის, ქოსელთის, ჯუთის, ართხომისა და მიგუდის მოსახლეობას აერთიანებდა.

სოფელ სიონის ღვთისმშობლის შობის სამრევლო ეკლესიაში შემდეგი სოფლები: სიონი, არშა, გაიბოტენი, გარბანი, თოთი, გორისციხე, ტორნისა (იგივე ვარდისუბანი), ტყარშეტი ირიცხებოდა.

სოფელ ყანობის გაბრიელ მთავარანგელოზის სამრევლო ეკლესია ყანობის, ფხელშესა და ხურთისის სოფლების მოსახლეობას აერთიანებდა [შიოლაშვილი 2016:11].

1887 წლის ტფილისის გუბერნიის მიმოხილვაში, რომელშიც დუშეთის მაზრა შედიოდა, მოსახლეობა **773. 127** მცხოვრებს არ აღემატებოდა. მისივე ცნობით, სიკვდილიანობა რუსეთთან, გერმანიასთან, ინგლისთან შედარებით გუბერნიაში ნაკლები იყო [სცსა ფ. 17, აღწერა 1, დოკუმენტი №9036^a] თბილისის საგუბერნიო სტატისტიკური კომიტეტის მიერ გამოცემულ ყოველწლიურ ანგარიშში (**1899** წლის) დუშეთის მაზრაში გარდაცვლილა **1850** ადამიანი, ძირითადად ეპიდემიური დაავადებებით; ხოლო (დაახლოებით) **3626** ადამიანი დაბადებულა [სცსა ფონდი 414, აღწერა 1, დოკუმენტი №22]. **1886** წლის სტატისტიკური მონაცემების მიხედვით, დუშეთის მაზრაში მართლმადიდებელი სარწმუნოების აღმსარებელი ყოფილა, მამაკაცი **26760**, ქალი **26601**. კათოლიკე - **25** მამაკაცი, **25** ქალი. სომეხი გრიგორიანელი **5013** მამაკაცი, **5012** ქალი. ებრაელი **1** მამაკაცი, **1** ქალი. მაჰმადიანი სუნიტი **188** მამაკაცი, **201** ქალი.

ქ. დუშეთსა და დუშეთის მაზრაში მაცხოვრებლებს **45 195** მცხოვრებს ითვლიდნენ. აქედან ქ. დუშეთში ქართველები **29 000** ყოფილა, მათ შორის მამაკაცი **1419**, ქალი **1481**. ოსები ქ. დუშეთში საერთოდ არ ცხოვრობდნენ, ხოლო დუშეთის მაზრაში **10540** ადამიანი ითვლებოდა, მამაკაცი **5373**, ქალი **5767**. რუსები ქ. დუშეთსა და მაზრაში **720** ცხოვრობდნენ. სომხები ქ. დუშეთსა და მაზრაში სულ **11005** ადამიანს არ აღემატებოდა. მცირე რაოდენობით იყვნენ თათრები (ჩეჩნები). სულ ქალაქსა და მაზრაში **389** მცხოვრები, ხოლო პოლონელები **68** ადამიანი. ებრაელები სულ ორი. მოსახლეობის სოციალურ შემადგენლობაზე გასათვალისწინებელია **1886** წლის სტატისტიკური აღწერის მონაცემები:

Дворян потомственных 4046;

სამღვდელოება შავი – 9, თეთრი 130. აქედან 128 ქ. დუშეთში მსახურობს. სომეხი გრიგორიანელის სამღვდელოება 6.

Почётных граждан потомственных 5240.

Почётных граждан личных 457.

Купцов 8130.

Государственных крестьян 20411.

Временно-Обязанных крестьян 17912

Крестьян-собственников 9578.

Воиска 250.

Отставных и запасных членов и их семейств 142.

Иностранных подданных 32 [სცსა ფონდი 414, აღწერა 1, საქმე №34. ფ. 178-179]. საინტერესოა, რომ საპატიო მოქალაქეები, რომელთა რიცხვი 457 მცხოვრებს შეადგენდა, მართლმადიდებელი სარწმუნოების ეკლესიის მსახურთა შვილები იყვნენ, რომლებსაც აზნაურთა შვილების მსგავსად, საპატიო მოქალაქის წოდება, ანუ სახელოვანი მოქალაქეობა დაბადებიდან ენიჭებოდათ. ნიშანდობლივია ისიც, რომ სამღვდელოება მაშინ სახელმწიფო გადასახადებს არ იხდიდა [ანთაძე 1985:27].

XIX საუკუნეში დუშეთის მაზრაში სასწავლო დაწესებულებები ძალიან ცოტა ყოფილა, რაც ვერ აკმაყოფილებდა მოსახლეობის მოთხოვნას. ესენია დუშეთის თიანეთის ორკლასიანი დაწყებითი სკოლა, მოსწავლე – 105. სოფელ წინამძღვრიანთკარის სკოლა 28 მოსწავლით. მცხეთის სამთავროს დედათა სკოლა 59 მოსწავლით; მცხეთის საეკლესიო-სამრევლო სკოლა 282 ვაჟი და 95 ქალი. მუხრანის, ახალგორის, ვახარის 3 სკოლა, სადაც 183 ვაჟი სწავლობდა (1899 წლის მონაცემებით) [სცსა ფ. 414, აღწ. 1. საქმე 22, 306]. აღნიშნული წლის ანგარიშში ვერ მოხვდა 1880 წელს (იქამდე ხევში სკოლა არ ყოფილა), პავლე ღუდუშაურის მიერ საკუთარ სახლში გახსნილი სკოლა, სადაც თვითონ ასწა-

ვლიდა. მოგვიანებით, 1918 წელს, ალ. ყაზბეგის ბიძაშვილმა გენერალმა გიორგი ყაზბეგმა ეს სკოლა თავის სახლში გადმოიტანა და მასწავლებლობაც თვითონ იკისრა [გზამკვლევი 1971:38]. 1902 წელს, დუშეთის მაზრის უფროსი საქართველოს ეგზარქოსს, ქართლისა და კახეთის არქიეპისკოპოსს მიმართავს, ზემო ხევის სასოფლო საზოგადოებაში (ასე უწოდებდნენ ოსებით დასახლებულ თრუსოს ხეობას - ი. კ.), კობსა და აბანოში ორი სკოლა, ხოლო ყაზბეგის თემში, სოფელ ყანობშიც მესამე სკოლა გაიხსნას [სცსა ფონდი 493, აღწერა 1, საქმე №103]. 1903 წელს, სნოს ერთკლასიანი სკოლა ორკლასიანად გადაუკეთებიათ; კავკასიაში ქრისტიანობის აღმდგენელ საზოგადოებას დუშეთის მაზრაში 1912 წელს, ორკლასიანი საეკლესიო სკოლა გაუხსნია, სადაც რუსულ ენას და გალობას მოსწავლეები საუკეთესოდ ეუფლებოდნენ. მათი რიცხვი 51 შეადგენდა [სცსა ფ. 493, აღწერა 1, დოკუმენტი №1471].

1925 წლამდე ყაზბეგი დუშეთის მაზრაში შედიოდა. 1927 წელს, პარტიამ კურსი აიღო სოფლის მეურნეობის კოლექტივიზაციისაკენ. რესპუბლიკაში გაუქმდა მაზრები და უფრო მცირე ადმინისტრაციული ერთეულები შეიქმნა – რაიონების სახით. 1929 წელს დუშეთის მაზრაში დუშეთის, მცხეთისა და ყაზბეგის რაიონები წარმოიქმნა [გზამკვლევი 1971:36-37].

საარქივო ცნობების მიხედვით, დუშეთის პროვინცია ნახევრად მთიან და მთიან რვა პროვინციაში შედიოდა. ესენია: ხაშური, ახალციხე, ახალქალაქი, დუშეთი, თრიალეთი, ჭიათურა, რაჭა, ლეჩხუმი. 1927-1928 წლებში სულ აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოში 17 პროვინციაა [სცსა ფ. 284, აღწ. 1, საქმე 599]. ამ დროს მოსახლეობა 61 253 სულს არ აღემატებოდა. ტერიტორიის სივრცით, დუშეთის პროვინცია დიდ საოლქო ერთეულთა რიცხვს ეკუთვნის, ხოლო მოსახლეობის რაოდენობით იგი უახლოვდება მაღალმთიანი

რაიონების ნორმას. 1924-1925წწ. ჩატარებული საბიუჯეტო გამოკვლევების მიხედვით, სოფლის მეურნეობის ხაზით, დუშეთის პროვინცია მეცხვარეობის ტიპიურ რაიონს წარმოადგენს. პროდუქციის საერთო ღირებულება ცალკე დარგებს შორის შემდეგნაირად ნაწილდება: მესაქონლეობა 70,7%, პურეული 21,0%; დანარჩენი წვრილი დარგები, ბალი – 2,3%, ბოსტანი 1,3%, ვენახი 0,4%, ფრინველი – 3,8%, ფუტკარი – 0,5%.

საქართველოს სსრ-ში შემავალი მაზრების, თემების მოსახლეობის შესახებ, 1925-1926 წლის საარქივო ცნობები ასეთ სურათს იძლევა: 1925 წელს, მთლიანად საქართველოს სსრ-ში 570 თემი, 73 სასოფლო საბჭო და 4191 სოფელი იყო. აქედან დუშეთის მაზრაზე მოდიოდა 23 თემი, 2 სასოფლო საბჭო, სოფლები სულ 442. საშუალოდ, მაზრებით თითოეულ თემზე მოდის 7,5 სოფელი [სცსა 284, აღწ. 1, ტ. 1. საქმე 211]. 1926 წლის საარქივო ცნობით, დუშეთის მაზრაში 1926 წელს კობის და ყაზბეგის რაიონები შედიოდა, მათი ცენტრი კობი და ყაზბეგი იყო. ამ დროს დუშეთის რაიონის თემების რიცხვია 16, სასოფლო საბჭოები – 4. [სცსა ფ. 284, აღწერა 1, საქმე 325].

1928 წელს, სრულიად საქართველოს საბჭოთა ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტი დაადგენს, რომ საქართველოს სსრ-ს ტერიტორიაზე შეწყვეტილ იქნას 1928 წლის 1 ოქტომბრამდე მაზრების, თემების და რაიონების ადმინისტრაციული ყოველგვარი გადაჯგუფება და შეუცვლელად დარჩეს ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული საზღვრები, რომ ამან გავლენა არ იქონიოს ამჟამად არსებულ ვარიანტით უკვე შედგენილ სამობილიზაციო გეგმაზე, როგორცაა სამხედრო ვალდებულ მოქალაქეთა ცხენების და საბარგულების მოყვანა-მობილიზაციის დროს [სცსა ფ. 284, აღწერა 1, საქმე №321].

ამავე ფონდში დევს საქმე, 1926 წლის სტატისტიკური ცნობები საქართველოს მოსახლეობის მმაჩის ორგანოებზე. სახელდობრ; დუშეთის 20 თემში მმაჩის ორგანოები დუშეთის მაზრაში და მეორე სამაზრო ქალაქში ყოფილა. ნიშანდობლივია, რომ ამ ხანებში, სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის მმაჩის ორგანოების რიცხვი სულ 15 იყო. აღსანიშნავია, რომ სოციალური უზრუნველყოფის ხარჯებით, რუსეთში თითო სულზე მოდის 25 კაპიკი, საქართველოში, სადაც მოსახლეობის რაოდენობა ავტონომიური რესპუბლიკების გარდა უდრის 2 144 866 მცხოვრებს, ზემოთ აღნიშნული ხარჯებით თითო სულზე მოდის 11 კაპიკი [სცსა ფ. 284, აღწერა 1, საქმე 566].

XX საუკუნის დასაწყისში, 1902, 1913, 1917 წლებში, მესაქონლეობის განვითარება მკვეთრად შენელებულა. მესაქონლეობის ყველა დარგი, როგორც რიცხოვნობად, ისე თვისობრივად შემცირებულა, გარდა მელორეობისა. მისი მთავარი მიზეზი საძოვარი და სათიბი ადგილების მეტისმეტი სივინროვეა. მაგ; დუშეთის საზაფხულო საძოვარი 35 000 და ზამთრისა 1820 დესეტინას მოიცავს. დაწყებული 1919 წლიდან, როდესაც პურისა და სიმინდის კრიზისმა სასონარკვეთილებაში ჩააყენა ჩვენი მთიელები, მათ თითქმის ყველა თავისუფალი ადგილების მოხვნა დაიწყეს, სადაც თესვენ ქერს, რომლის მოსავალი ვერც კი ანაზღაურებს განუულ შრომას. ამ ადგილების დახვნამ მინიმუმამდე დაიყვანა საძოვრები და სათიბი ადგილები, რამაც საშიშ მდგომარეობაში ჩააყენა მესაქონლეობა. მთის იქაური საქონელი თითქმის მთელ ზამთარს იკვებება ნეკერით (ხის ტოტებით), რაც ხელს უწყობს სასარგებლო დამცველი ტყეების განადგურებას და უკვე დამუშავებული ადგილების ჩამორეცხვას [სცსა ფ. 284, აღწერა 1, საქმე №567].

მოსახლეობის სოციალურ-ეკონომიური მდგომარეობა პირდაპირ კავშირშია მოსახლეობის დემოგრაფიასთან. ჭარბი მოსახლეობის მთიდან ბარში გადასახლებას, მიწის სივინროვისა და ეკონომიური იძულების გარდა, აგრეთვე სხვა ფაქტორები იწვევს. მაგ; ყაზბეგის რაიონში, ჯვრის ულელტეხილის საგზაო მშენებლობამ, საქართველოს სამხედრო გზის გაყვანამ ადგილობრივი მოსახლეობის ცხოვრებაში დიდი ცვლილებები შეიტანა. მთის სოფლების მოსახლეობამ გზასთან ახლოს იწყო ჩამოსახლება, შეიცვალა მათი ეროვნული სტრუქტურა და საქმიანობა [საქართველოს 1981:50]. ინტერესმოკლებული არ იქნება 1926-1927 წლებში ჩატარებული საქალაქო და სათემო საბჭოების ცნობები მოსახლეობის ეროვნულ შემადგენლობაზე. 1926 წელს დუშეთის მაზრა, თემების რიცხვი – 20. თემთა საბჭოში ქართველი 478 – 83,1%. სომეხი – 21 – 3,7%, თურქი – 2-0,3% და ოსი 68 -12,0%, ხოლო საქალაქო საბჭოში დუშეთის მაზრაში ქართველი 28-93,4%, სომეხი 1-3,8%, ოსი 1-3,8% [სცსა ფ. 284, აღწერა 1, საქმე №583].

1927 წლის სრულიად საქართველოს სსრ ადმინისტრაციული დაყოფით, დუშეთის მაზრის თემებია: მისაქციელი, მუხრანი, მჭადიჯვარი, საგურამო, ჭოპორტა, ანანური, ჟინვალი, ბაზალეთი, ფასანაური, მღეთა, კობი (ცენტრი სოფელი კობი), ყაზბეგის (ცენტრი სოფელი ყაზბეგი), მალაროსკარი, ბარისახო. დუშეთის მოსახლეობა სოფლისა და ქალაქის ერთად 61263 მცხოვრებს შეადგენს. მიწის მთელი ფართობი 4755 დესეტინა. დასახლებული სექტორი 2104. ამ ხანებში, დუშეთის მაზრაში შემდეგი ცვლილებებიც შესულა: 1) აკლდება საგურამო-მუხრანის რაიონი, რომელიც ტფილისის ოლქს უერთდება; 2) ემატება სამხრეთ ოსეთიდან მოსაზღვრე ქსნის ხეობა, ახალგორისა და მონასტირის თემები [სცსა ფ. 284, აღწერა 1, საქმე 585].

1927-1928 წლებში მაღალმთიან ზონაში მოქცეულია სამი ერთეული: თრიალეთის ოლქი, დუშეთის ოლქი და სამხრეთ ოსეთის, ე.წ. ავტონომიური ოლქი. სამხრეთ ოსეთი და დუშეთის ოლქი წმინდა სოფლის მეურნეობის რაიონებს არ წარმოადგენენ. დუშეთის პროვინციაში არის პერსპექტივა სოფლის მეურნეობის გვერდით ფართო მასშტაბით მინერალურ სიმდიდრეთა ექსპლუატაცია, ხოლო სამხრეთ ოსეთში – სატყეო მეურნეობა განვითარდეს. დუშეთის პროვინცია ერთადერთი მხარეა მთელ საქართველოში, სადაც შესაძლოა ფართო მასშტაბით განვითარდეს სპილენძის წარმოება. სპილენძის მადნის დიდ მარაგს იძლევა დევდორაკ-ყაზბეგის რაიონი. დუშეთის პროვინციაში გარდა სპილენძისა, ჩვენ გვაქვს აგრეთვე სხვა მადნეულობანი: სურმა და სურმის ნაეღვი, სოფლებში – სნოსა, სიონსა და ტყარშეთში. ლითოგრაფიის ქვა – ანანურის რაიონში, გოგირდი თრუსოში. სამთო მრეწველობა დუშეთის პროვინციაში, სავსებით უზრუნველყოფილია თეთრი ნახშირის დიდი მარაგით.

დუშეთის პროვინციის მინერალურ სიმდიდრეთაგან ცალკეა აღსანიშნავი კობის ნარზანის ტიპის ნახშირმჟავიანი წყარო... დიდი მომავალი აქვს დუშეთის პროვინციაში სამთო მრეწველობის საქმეს, რომლის ხვედრითი წილი, პერსპექტივის მიხედვით გაცილებით მეტია, ვიდრე სოფლის მეურნეობისა [სცსა ფ. 284, აღწერა 1, საქმე №599]. მთელ საბჭოთა კავშირში, დუშეთის მაზრის ყაზბეგის თემში არის ცეცხლის გამძლე ქვის და მჟავბადის გამძლე ტალახის მადანი, რომელსაც დიდ მოთხოვნილებასთან ერთად დიდი ფასიც აქვს [სცსა ფ. 600, აღწერა 1, საქმე №695].

საკავშირო მასშტაბით ფასდაუდებელი იყო ანდეზიტის ნედლეული, რომელიც ყაზბეგის გარდა იმ დროს, სხვაგან არსად არ მოიპოვებოდა და საზღვარგარეთიდან შემო-

ჰქონდათ. მის დამუშავებაში დასაქმებული ყოფილა (1930-იან წლებში) 2500 მუშა [მარუაშვილი 1932:9].

1932 წელს, ანდეზიტის დამუშავების ტერიტორიიდან, ყაზბეგის რაიონის სოფელ არშაში მოსახლეობის გასახლების საკითხი დაწყებულა. გამოყოფილა დასასახლებელი ადგილები. გადასახლების საქმე ფერხდებოდა იმის გამო, რომ მოახალშენეთათვის არ იყო აშენებული სახლები [სცსა ფ. 600, აღწერა 1, საქმე №3306].

საინტერესოა საქართველოს ცეკასთან არსებული ნაცუმცირესობის კომისიის ოქმებში (1928 წელი) დაცულია ცნობები: ნაცუმცირესობის სოციალურ-კულტურული მომსახურების გაუმჯობესებაზე, მათ შორის წერა-კითხვის უცოდინართა რიცხვის შემცირებაზე და კადრების მომზადებაზე, აგრეთვე მშობლიურ ენაზე სასკოლო სახელმძღვანელოების გამოცემაზე, კოოპერატივებში და მეურნეობებში მათი დასაქმების ხვედრითი წილის გაზრდაზე, მათი ჯანმრთელობის დაცვის უზრუნველყოფაზე და ა.შ. [სცსა ფ. 284, აღწერა 1, საქმე №1187].

საქართველოს ეროვნულ უმცირესობათა სამეურნეო და კულტურული განვითარების შესახებ გასატარებელი ღონისძიებები საარქივო მასალებშიც აისახა. კერძოდ, საქართველოში ეროვნულ უმცირესობას სომხები, რუსები, ოსები, ბერძნები, ებრაელები და სხვა წარმოადგენენ. ბერძნებს, ასირიელებს და ოსებს, სადაც ბინადრობენ, ყველა დასახლებულ პუნქტში აქვთ სკოლები, მაგრამ არ ჰყავდათ პედაგოგები და მშობლიურ ენაზე არც სახელმძღვანელოები ჰქონდათ. ოსურის სკოლების რიცხვი საქართველოში, სამხრეთ ოსეთის გამოკლებით 26 იყო. ოსები საუბრობდნენ მშობლიურ ენაზე, მაგრამ პედაგოგიური პერსონალი და წიგნები-სახელმძღვანელოები პრობლემად რჩებოდა. სამხრეთ ოსეთზე

ვამყარებთ იმედებს, მაგრამ უშედეგოდ. ...пока не может удовлетворить своих нужд [სცსა ფ. 600, აღწერა 1, საქმე №1802].

1933 წ. ყაზბეგის რაიონში კვლავ სოფლის მოსახლეობაა, ქალაქი ჯერ არ აქვთ. საქართველოს 46 რაიონში, ყაზბეგის რაიონიც 6 სასოფლო საბჭოთი შედის. სულ საქართველოში ამ დროს 925 სასოფლო საბჭო იყო. ყაზბეგის რაიონის კობის სასოფლო საბჭოში საქმის წარმოება ოსურ ენაზე მიმდინარეობდა. ამ დროს ლუდის სასოფლო საბჭოშიც მოსახლეობენ ოსები. სხვა დასახლებულ პუნქტებზე ცნობები არა აქვს დართული [სცსა ფ. 600, აღწერა 1, საქმე №2542]. ნიშანდობლივია, რომ 1930 წლისთვის ხევში საქმის წარმოების ენა ქართულ-რუსულია, ხოლო აფხაზეთის ავტონომიური სსრ და სამხრეთ ოსეთის ავტონომიურ ოლქში საქმის წარმოების ენა უკვე ორივეგან რუსულია [სცსს ფ. 600, აღწერა 1, საქმე №1700].

აღსანიშნავია ცნობები საქართველოში არსებული ვარგისი მიწების რაოდენობაზე (შედგენილია 1917-1923 წლებში). ამ დროს ხევი დუშეთის მაზრას ეკუთვნოდა, სადაც 632 კომლი, ანუ 15 289 მოსახლე ცხოვრობდა. სოფლის მოსახლეობა 69 074 მცხოვრები. სასოფლო-სამეურნეო სავარგულები 39 486 დესეტინა. სულ 66 193 ათასი დესეტინა სჭირდებათ, რომ კომლს საშუალოდ 3,5 და ერთ სულზე 0,5 დესეტინა ჰქონდეს. ცხადია 26 707 დესეტინა არ ჰყოფნიდათ. აგრეთვე მიწის ნაკლებობაა მთლიანად მთელ დასავლეთ საქართველოში და აღმოსავლეთ საქართველოს მაზრებში, ახალციხის და გორის მაზრის გარდა [სცსა ფ. 600, აღწერა 1, საქმე №231].

1925 წელს, სრულიად საქართველოს საბჭოების მესამე ყრილობა გაიმართა, რომელმაც სოფლის მეურნეობის განვითარების ხუთწლიანი გეგმა დაამტკიცა. ამ გეგმის მიხედვით, გათვალისწინებული იყო ყაზბეგის რძის გადა-

მამუშავებელი ქარხნის მშენებლობა. შემდგომში ეს ქარხანა ძირითადად ყველსა და კარაქს ამზადებდა. საარქივო ცნობების მიხედვით, ყაზბეგის რაიონში ყველისა და კარაქის დასამზადებელ ქარხნის ასაგებად, საგეგმო კომისია სოფელ აჩხოტთან შედარებით უპირატესობას ანიჭებდა სოფელ სიონს, შემდეგი მოსაზრებების გამო: სიონი აჩხოტთან შედარებით გაცილებით უფრო დიდია, როგორც მოსახლეობის, ისე მსხვილფეხა საქონლის რაოდენობით. ამავე დროს სიონი არის ხევის ცენტრი და ხევისურეთს ყაზბეგთან და კობთან აერთებს. ამ და სხვა მიზეზებით, საბოლოოდ, სიონი აურჩევიათ ყველისა და კარაქის დასამზადებელი ქარხნის ასაგებად [სცსა ფ. 600, აღწერა 1, საქმე №981].

ნიშანდობლივია, 1925 წლის საქართველოს სსრ სახალხო კომისართა საბჭოს საერთო განყოფილების ერთ-ერთი ამონაწერი, რომელიც იუწყება, რომ ყაზბეგისა და კობის თემების მოსახლეობისათვის, სოფელ ყაზბეგში სახელმწიფო ხარჯზე სახალხო სასამართლო დაარსებულა, რასაც ადგილობრივი მცხოვრებნი დაბეჯითებით მოითხოვდნენ. ზამთრის პერიოდში, სოფლები დიდი თოვლის გამო მაზრის ცენტრს რამდენიმე თვით მოწყვეტილნი იყვნენ და მცხოვრებლებს ძალიან უჭირდათ, სადაო საქმეების გასარჩევად დუშეთის სახალხო სასამართლოში გამოცხადება [სცსა ფ. 600, აღწერა 1, საქმე №390].

1924 წელს (ყაზბეგში) ხევში მეცხვარეთა ამხანაგობა „თერგის ხევი“ დაარსდა, რომლის ძირითადი სამეურნეო საქმიანობა, მეცხოველეობის პროდუქტების გადიდება და საწარმოო-სამომხმარებლო საგნებით მოსახლეობის მომარაგება იყო; მის მთავარ ფუნქციად მაინც მატყლის დამზადება რჩებოდა. 1928-1929 წლებში აღნიშნულ ამხანაგობას პრობლემა შექმნია. სახელდობრ, მეცხვარეთა ამხანაგობა თერგ-არაგვის ხევი ყაზბეგისა და ფასანაურის მეცხვარეებს აკავშირებდა და

უკვე რამდენიმე წელიწადია, რაც ამხანაგობა მატყლის დამზადებას აწარმოებდა. ყაზბეგის რაიონში იყო ოსებით დასახლებული კობის თემი, სადაც წევრები „თერგ-არაგვის ხევს“ ჰყავდა. ეს რამდენიმე წელია, ჩრდილოეთ ოსეთის მეცხვარეთა კავშირმა მიიღო ზომები, კობის თემის მეცხვარეებს დაუკავშირდეს და აწარმოოს მატყლის დამზადება. ...ჩრდილოეთ ოსეთის წარმომადგენლებს უნდა შეეწყვიტათ თერგის ხევის ამხანაგობისათვის ხელისშემშლელი და საზარალო მუშაობა. ეს ორგანიზაციები ცდილობენ ჩვენი ძირითადი მეცხვარეთა ამხანაგობების სამოქმედო რაიონებში, მოიკიდონ ფეხი, მატყლი დააგროვონ და გარეთ გაიტანონ [სცსა ფ. 600, აღწერა 1. საქმე №1541]. 1929 წლის მასალა საქართველოში მეცხვარეობის განვითარებას შეეხება. დუშეთის მაზრაში მეცხვარეობის ამხანაგობა „თერგის ხევი“ 1056 წევრს და 21 000 ცხვარს აერთიანებდა (1927 წელს), ხოლო 1929 წელს - 370 000 ცხვარს. სამრეწველო მეცხვარეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთელი რიგი რაიონების მოსახლეობის ბიუჯეტის ძირითად ელემენტს და საქართველოს საფეიქრო მრეწველობის ბაზას წარმოადგენდა. 1928 წლიდან დაწყებული, ცხვრის რაოდენობა მცირდება. ამის მიზეზები ასეთია: საძოვრების ფონდი შემცირდა - მისი ნაწილი გადავიდა ჩრდილო კავკასიის მეზობელი რესპუბლიკის ხელში, ამას დაემატა მოუნესრიგებელი საიჯარო ქირა და საქონლის გასარევი გზები [სცსა ფ. 600, აღწერა 1, საქმე №1605].

1930 წელს ყაზბეგში პირველი ფილიპე მახარაძის სახელობის კოლმეურნეობა დაარსდა, ხოლო 1933 წელს - სოფელ გორისციხეშიც [გზამკვლევი 1971:37]. საარქივო ცნობების მიხედვით, ამ დროს, სულ რესპუბლიკაში 3453 კოლმეურნეობა ითვლებოდა.

ამრიგად, 1921-1935 წლების განმავლობაში საქართველოს სსრ-ში მოსახლეობამ 900 000 სული მცხოვრებით

იმატა და პარალელურად, როგორც დასახლებული პუნქტების, ისე სასოფლო საბჭოების რიცხვიც გაიზარდა. ცაკის სანქციის გარეშე, რაიონებში ხშირად დასახლებული პუნქტების რიცხვი და სახელწოდებები იცვლებოდა. უმთავრესი იყოს რაიონის სახელწოდებებს რელიგიური შინაარსი არ ჰქონოდა.

ხევის ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფა 1932 წელს ასეთ სურათს ქმნის: ყაზბეგის სოფსაბჭოს 6 სოფელში 431 კომლი, ანუ 2277 მცხოვრებია; არშის სოფ/საბჭო 549 კომლია, ანუ 3 180 მცხოვრები, იგი სულ 12 სოფელს აერთიანებს; ახალციხის სოფ/საბჭო 6 სოფელში სულ 376 კომლი ანუ 1839 მცხოვრები; ლუდის სოფ/საბჭოს 8 სოფელში სულ 85 კომლი, ანუ 726 ადამიანია. 1926 წელს თუ თრუსოს ხეობის 28 სოფელი კობის თემში იყო თავმოყრილი, 1932 წლისთვის სულ 21 სოფელი დაფიქსირდა, აქედან რვა სოფელი 171 კომლით, ანუ 1394 მცხოვრებით კობის სოფ/საბჭოში შევიდა, ხოლო თრუსოს სოფ/საბჭოში სულ 13 სოფელია 262 კომლით ანუ 1867 მცხოვრებით. ყაზბეგის რეგიონში 1932 წლის ცნობით იყო 1874 კომლი, ე.ი. 11 280 მოსახლე. თითოეულ სოფ/საბჭოში შემავალ სოფლებში სათითაოდ არის კომლთა და სულთა რაოდენობა აღრიცხული. ნიშანდობლივია, რომ თრუსოს სოფ/საბჭოს ტერიტორია 976 კვმ, ხოლო კობის 206 კვ.მ შეადგენდა [სცსა ფ. 284, აღწერა 1, საქმე №3370]. ზემოთ როგორც აღვნიშნეთ, კობის თემში, იგივე თრუსოში, ძირითად მოსახლეობას ოსები შეადგენდნენ. ხევის რაიალმასკომის თანამშრომელთა სიის მიხედვით, კობის, თრუსოს, ლუდის სასოფლო საბჭოების ცხრა თანამშრომლიდან რვა ოსია, ხოლო ყაზბეგის, ახალციხის, არშის სასოფლო საბჭოების 36 თანამშრომლიდან 35 ქართველია და ერთი რუსი [სცსა ფ. 284, აღწერა 1, საქმე №2096].

1930 წლის საქართველოს სსრ ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფის მიხედვით, ყაზბეგი უკვე ცალკე რეგიონს წარმოადგენს. კვლავ 6 სასოფლო საბჭოა 60 სოფლით, 2 095 კომლით, ანუ 11 090 მცხოვრებით. აქედან ლუდის სასოფლო საბჭოში ცენტრი გუდაური, შედის 10 სოფელი 95 კომლით 683 ადამიანით. კობის სასოფლო საბჭო, ცენტრი კობი 12 სოფელს აერთიანებს, სულ 213 კომლია, ე.ი. 1370 ადამიანი. თრუსოს სასოფლო საბჭო, ცენტრი აბანო, 14 სოფელს მოითვლის, 283 კომლით, ანუ 1962 მცხოვრებით, რომლებიც ძირითადად მესაქონლეობას მისდევდნენ [სცსა ფ. 284, აღწერა 1, საქმე №1683]. ცხადია, ქართველებით დასახლებული სოფლები გაცილებით უფრო მოზრდილი სასოფლო დასახლებებია, ვიდრე ოსური მცირე დასახლებები, რომელიც სტატისტიკურად ზემოთ აღწერილ შეფარდებას იძლევა. მცხოვრებთა ბუნებრივი მატების შესასწავლად, ძალზე საინტერესოა 1927-1934 წწ. ყაზბეგის რაიონის მოსახლეობის მეტრიკული ჩანაწერები. სამწუხაროდ, აღნიშნული ჩანაწერები, კობის სასოფლო საბჭოზე, ძალზე დაზიანებული და ნაკლებულია. ერთმანეთშია არეული სხვადასხვა სასოფლო საბჭოები და ზოგიერთი წლებიც გაურკვეველია. მიუხედავად ამისა, მათი აღდგენა ნაწილობრივ შეიძლება, მაგ., 1928 წელს, კობის თემში 65 ახალშობილის სახელზეა მეტრიკული ჩანაწერები გაფორმებული. სოციალური მდგომარეობა – გლეხები, მაგრამ მრავალშვილიანი ოჯახები ყოფილა. უმრავლესობა მე-3, მე-4, მე-6 შვილია ოჯახში. არიან ტყუპებიც [სცსა ფ. 723, ანან, 49, საქმე №1]. 1929 წ. კობის თემში 61 ახალშობილი ირიცხება, მრავალშვილიანი ოჯახები აქაც თვალშისაცემია. ყველგან გლეხები არიან, ერთგან ან ორგან თუ წერია მოსამსახურე ან შინამრეწველი. 1931-1932 წწ. ლუდის სასოფლო საბჭოში სულ 24 ახალშობილი დაფიქსირდა. ესენია რუბაევა, ჯავაევა, გარიევი, ძატილოვი, ცაბალოვი,

ტოკაევი, პაპაევი, ჯანაევი, სოყუროვა და ა.შ. სოციალური მდგომარეობა: ქალს დიასახლისი, მამაკაცს ინდივიდუალური მეურნე აქვს მითითებული [სცსა ფ. 723, ანან, 49/3, საქმე №13]. ამავე საბჭოში 1933 წელს 30 ახალშობილია დარეგისტრირებული. ნიშანდობლივია, რომ დაბადების მოწმობა რუსულად არის შევსებული და სოციალური სტატუსი უკვე კოლმეურნეობის ან არტელის წევრზე მიუთითებს. საქმე იმაშია, რომ ამ პერიოდში ყაზბეგის რაიონში კოლმეურნეობები უკვე ყალიბდებოდა.

კობის სასოფლო საბჭოში 1930-1935 წლებში, ოსთა შობადობა შედარებით ნაკლებია. კერძოდ, დაბადების აქტების მიხედვით, საბჭოში შემავალ 14 სოფელში 18 ახალშობილი დარეგისტრირდა. ქორწინების აქტი 6 წყვილზე გაფორმდა, გადაიცვალა 4 ადამიანი. ამ დროს კობის სასოფლო საბჭოში, სოფელ კობში გუდიევი, ტაკოევი, ტუაევი ცხოვრობდა. სოფელ ალმასიანში ბიდიხოვი, აბაევა, სოფელ მნაში კუსაევი, სოფელ ოქროყანაში გუდიევა და კოკაევი; სოფელ შავარდენში კაკაევი [სცსა ფ. 723. აღწერა 49/3, საქმე №2]. 1931-1932 წლებში კობის სასოფლო საბჭოში, რომელიც სოფლებს: უხათს, კობს, ოქროყანას, ნოგყაუს, ბიდარას, ალმასიანს, მნას აერთიანებდა, სულ 40 ახალშობილის ჩანანერია. ესენი არიან: აბაევი, სალბიევა, ბატაევა, გუდიევა, კოკაევა, კალოევი, ძახოვი, ცაბალოვა და სხვა. არის ლუდუშაურიც - ქართველი. მშობლების სოციალური მდგომარეობა, გვხვდება როგორც მოსამსახურე, ისე კოლმეურნეობის წევრი ან ინდივიდუალური მეურნე. 1933 წელს, ამავე სასოფლო საბჭოში 38 ბავშვზეა მოწმობა გაფორმებული, მაგრამ კობის სასოფლო საბჭოზეა დამატებული სოფლები შევარდენი, ცოცოლთა, კარატყაუ, კეტრისი, აბანო, ბურმასიგი, სუატისი, გიმარა და შესაბამისად დართული აქვს 16 ახალშობილის

სარეგისტრაციო ჩანაწერი. ცხადია, აღნიშნულ საბჭოში ოსები ცხოვრობდნენ [სცსა ფ. 723, ანან. 49/3, საქმე №15].

ანალოგიური სურათი გვაქვს ყაზბეგის რაიონში, სადაც 1929 წელს 67 ახალშობილი დაფიქსირდა, გარდაიცვალა 33, დაქორწინდა 24 წყვილი - სულ ქართველები, მხოლოდ სოფელ აჩხოტში ერთი კომლი ბედოევეები გვხვდება, ხოლო ერთგან მამა ბედოევი, დედა ქართველი, მას გვარი არ უწერია [სცსა ფ. 765, ანან. 49/1, საქმე №5]. 1930 წელს, ყაზბეგის რაიონის ქართულ სოფლებში 153 ახალშობილი დარეგისტრირდა. ახალშობილებს შორის ჭილაშვილს და ხუჯაშვილს დედა ოსი ჰყავთ, მამა ქართველი. ამ წელს 28 წყვილი დაქორწინდა, სულ ქართველები. ჩანაწერებში შერეული ოჯახები ნაკლებად გვხვდება.

ნიშანდობლივია, რომ 1934 წელს თრუსოს სასოფლო საბჭოში ბუნებრივი ნამატი კლებულობს, ვინაიდან დაიბადა 14, გარდაიცვალა 19, დაქორწინდა 15 წყვილი [სცსა ფ. 723, ანან. 49/1, საქმე №7]. სამწუხაროდ, 40-იანი წლების საკომლო სიები დუშეთის რეგიონალურ არქივში ინახება და ამჟამად მასზე ხელი არ მიგვიწვდება. მეტრიკულ ჩანაწერებს დართული აქვს მოსახლეობის სოციალური სტატუსი. მაგ; ყაზბეგოვი აზნაური, ალიბეგაშვილი, ლუდუშაური, ეფხოშვილი, ზაგაშვილი, ჩოფიკაშვილი, ხეთაგიშვილი, მირინაშვილი – სახელმწიფო ყმებია. ხოლო ქავთარაშვილი, ჩაბალონი, ჯამარჯაშვილი, ტოფაძე, ჩონიაშვილი, ხაიკაშვილი, შადური, ურჯუკაშვილი, სახაზინო გლეხებია სტეფანწმინდის სამრევლოში [სცსა ფ. 489, აღწერა 1, საქმე 189-198]. რასაკვირველია, ოსების ერთი ნაწილი ასიმილირდება ქართველებთან ან ნაწილობრივ სხვა ხალხთან. მათ შორის შერევა არც დღეს დანყებულა და არც გუშინ. წარსულშიც ხდებოდა. ამის ერთ-ერთი მაჩვენებელია ქართველებსა და ოსებს შორის არსებული მსგავსი გვარები [ჯაოშვილი, 1996:317]. მაგ; თო-

გოშვილი – თოგოევი; ბედოშვილი – ბედოევი; ჯანაშვილი – ჯანაევი; მარსაგიშვილი-მარსაგოვი; კობიაშვილი – კობიევი, ჭილაშვილი – ჭილაევი; ალიბეგაშვილი – ალიბეგოვი [სცსა, ფონდი 489, აღწ. 1, საქმე №95-104]. ყადაგოვი – ყადაგიშვილი; ცალაგიშვილი – ცალაგოვი; გუდიშვილი – გუდიევი; ბიზიკაშვილი – ბიზიკოვი; ელოევი – ელოშვილი; სამბეგოვი – სამბეგიშვილი; სალბიშვილი – სალბიევი; ჩეთოევი – ჩეთოშვილი; ყუსაშვილი – ყუსაევი; თიაკაშვილი – თიაკაევი; ბულაციშვილი – ბულაცოვი; ურთაევი – ურთაშვილი; ბირქაშვილი – ბირქაევი, თათაროვი – თათარაშვილი [სცსა ფონდი 489, აღწ. 1, საქმე №1-№20].

არანაკლებ საინტერესოა ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში დაცული ხევის 1945, 1966 წლების ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, რომელიც ძირითადად ხევის სალოცავებს, გვარსახელებს, სოფლებს და მათთან დაკავშირებულ ლეგენდა-გადმოცემებს შეეხება. სანიმუშოდ მოვიყვანთ სოფელ გველეთში მცხოვრები ქისტი ბეზურტანოვების მოკლე ისტორიას. სულ ძველად ჩვენ ჯარიახის ხეობიდან ვართ გადმოსული. რაც ჩვენ აქ გადმოსულვართ, აქედან არსად წავსულვართ, იქნება 200-300 წელი, შეიძლება მეტიც. ქისტური ჩვენი დედა ენაა. ქართული და რუსული კარგად არა, მაგრამ მაინც ვიცი. წინათ ეს ხევი ყოფილა საქართველოს ციმბირი. აქ უსახლებიათ ხალხი [მაისურაძე 1966, ვ.ბ. №231].

საინტერესოა 1966 წლის მონაცემები ყაზბეგის რაიონის ზოგიერთ სოფელზე. სახელდობრ; სოფელ ფანშეტში – საბაური 25 კომლია, სამქანაშვილი – 21; ჩონიაშვილი 3 კომლი, ბაზალი და ჩქარეული თითო-თითო კომლი, სულ 51 კომლი ბინადრობს.

ამ დროს სოფელ ტყარშეთში 36 კომლი ცხოვრობს. მათ შორის უმრავლესობას წარმოადგენს. მაისურაძე – 23 კომლი;

ნარიმანიძე 5 კომლი, ნიკლაური და ავსაჯანიშვილი 4-4 კომლი; სოფელ – კარკუჩაში ორი გვარია ყამარაულები და მარსაგიანები. უფრო მეტი მარსაგიანები გვხვდება, რომლებიც ქისტები არიან [მაისურაძე 1966, ვ.ბ. №231].

აქვე საინტერესოა ცნობა გააზნაურებული ყაზბეგის შესახებ, რომელიც XIX საუკუნეში ამოტივტივდა, როგორც ახალი წოდება აზნაურ ყაზბეგის სახით. მათ თვითმპყრობელობის სამსახური იტვირთეს, თემი შიგნიდან გატეხეს, ამისთვის ებოძათ აზნაურობა და ყმობას უჩვეულო მოხვევებს ბატონად მოევლინენ. ხელში ჩაიგდეს უხათი, აჩხოტი, თოთი, ხდე და სხვა მამულები. ხევი უკადრისობდა მათ ყმობას და ურჩობდა. მაშინ ყაზბეგიანთ თავიანთ მამულზე ოსები გადმოსახლეს და ისინი იყმეს [მაკალათია 1934:61]. ამ პროცესის შესახებ ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში დაცული ერთ-ერთი დოკუმენტი იუნყება, რომ „ჩვენს პაპებს წინათ იმ გორაზე ეცხოვრათ, მაგას ძველ ქობს ვედახდით, ვინაიდან ეხლა ნასახლარებია. იქ ქობში სულ ჩიბაშვილები ვცხოვრობდით... ქობიდან ჩიბეთი (ჩიბაშვილები) გადმოსახლეს გერგეტში იმისთვის, რომ ყაზბეგლები იყვნენ ბატონები და მაგათ უნდოდათ სამხრიანი ხალხი ჰყოლოდათ, როგორც შპიონები. რადგან ქართველი მოხვევები არ დაუდგებოდნენ, ოსები ჩაასახლეს ქობში, ჩვენ კი ქობიდან გადმოგვასახლეს. ჩიბეთის მთა, ბარი, სახნაური ყაზბეგმა ოსებს მისცა. მერე ჩიბეთელებმა დუშეთში იჩივლეს, დაიმონმეს აქავლები გერგეტელები ორი მოხუცი, რომ ქობი (ჩიბეთი) ჩვენ გვეკუთვნისო“. დუშეთის მთავრობა არ აპირებდა მათთვის მამა-პაპისეული ადგილის დაბრუნებას, მაგრამ მუქარის შეეშინდათ, ქალაქში გავასაჩივრებთო. ამიტომ ყაზბეგელებს წერილი გამოუგზავნეს, რომ დაუბრუნონ ეგ ადგილი, თორემ თბილისში გავასაჩივრებენო. იმის შემდეგ ოსები გაასახლეს და ეგ ადგილი წყალგალმა დაგვრჩა ჩვენ [მაისურაძე 1966, ვ.ბ.

№231]. ჩვენი წინაპრები მშობლიური მიწის დასაცავად ასე იბრძოდნენ, თუმცა სამშვიდობოდ, სამოყვროდ მოსული უცხო ხალხისთვის მუდამ ხელი გაუმართავთ, შეუფარებიათ, დაუცავთ და დაუმოყვრებიათ. ამ და სხვა მიზეზით, XX საუკუნის 80-90-იან წლებში, საქართველოში ოსები ისე სწრაფად გამრავლდნენ, რომ ბუნებრივი მატება ქართველებში იყო 7,6; ხოლო ოსებში 11,6 იყო [ჯაოშვილი 1996:205]. უფრო მეტი 1970 წელს, ოსებზე მოდიოდა აღმოსავლეთ კავკასიონის მთელი მოსახლეობის 5,3 %. ე.ი. ქართველების შემდეგ ოსები საქართველოში ყველაზე მოზრდილ ეთნიკურ ჯგუფს ქმნიდნენ [საქართველოს 1981:65].

ამრიგად, ქართულ-ოსური ურთიერთობები დიდი ხანია ინტენსიური კვლევის სფეროა. ვიმედოვნებთ, აღნიშნული მონაცემები ამ საქმეში მცირე წვლილს შეიტანს.

დამონმებული წყაროები და ლიტერატურა:

ჯაოშვილი 1996 – ჯაოშვილი ვ., საქართველოს მოსახლეობა, თბ., 1996.

საქართველოს 1981 – საქართველოს აღმოსავლეთ-ცენტრალური ეკონომიკური რაიონი, თბ., 1981.

მაკალათია 1934 – მაკალათია ს., ხევი, თბ., 1934.

ითონიშვილი 1984 – ითონიშვილი ვალ., ხევი, გზამკვლევი, თბ., 1984.

ზაქარაია – 1972 – ზაქარაია პ., არაგვისა და თერგის ხეობა, თბ. 1972.

შიოლაშვილი 2016 – შიოლაშვილი ნ., მასალები ხევის მოსახლეობის ისტორიისათვის, წ. 1., თბ. 2016.

სცსა ფონდი 254, აღწერა 1., საქმე №436.

სცსა ფონდი 254, აღწერა 1, საქმე №1245. ფ. 5-140.

სცსა ფონდი 254, აღწერა 1, საქმე №1245 ფ. 142-184.

სცსა ფონდი 254, აღწერა 2, საქმე №235.

სცსა ფონდი 254, აღწერა 3, საქმე №289; №290.
სცსა ფონდი 254, აღწერა 3, საქმე 280.
სცსა ფონდი 254, აღწერა 3, საქმე №291.
სცსა ფონდი 254, აღწერა 3, საქმე №292.
სცსა ფონდი 254, აღწერა 3, საქმე №293.
სცსა ფონდი 254, აღწერა 3, საქმე №264.
სცსა ფონდი 254, აღწერა 3, საქმე №54.
სცსა ფონდი 254, აღწერა 3, საქმე №229.
სცსა ფონდი 254, აღწერა 3, საქმე №232.
სცსა ფონდი 17, აღწერა 1, საქმე №9036^ა.
სცსა ფონდი 414, აღწერა 1, საქმე №34.
სცსა ფონდი 414, აღწერა 1, საქმე №22.
სცსა ფონდი 493 აღწერა 1, საქმე №103.
სცსა ფონდი 493, აღწერა 1, საქმე №1417.
ანთაძე 1985 – ანთაძე კ., საქართველოს მოსახლეობა XIX
საუკუნეში, თბ., 1985.
გზამკვლევი 1971 – აღ. ყაზბეგის სახელობის მხარეთმცოდ-
ნეობის მუზეუმის გზამკვლევი, თბ., 1971.
სცსა ფონდი 284, აღწერა 1, საქმე №599.
სცსა ფონდი 284, აღწერა 1, ტ. 1. საქმე №211.
სცსა ფონდი 284, აღწერა 1, საქმე №325.
სცსა ფონდი 284, აღწერა 1, საქმე №321.
სცსა ფონდი 284, აღწერა 1, საქმე №566.
სცსა ფონდი 284, აღწერა 1, საქმე №567.
სცსა ფონდი 284, აღწერა 1, საქმე №583.
სცსა ფონდი 284, აღწერა 1, საქმე №585.
სცსა ფონდი 284, აღწერა 1, საქმე №599.
სცსა ფონდი 600, აღწერა 1, საქმე №695.
მარუაშვილი 1932 – მარუაშვილი ლ., კაზბეკ მ., 1932.
სცსა ფონდი 600, აღწერა 1, საქმე №3306.
სცსა ფონდი 284, აღწერა 1, საქმე №1187.

სცსა ფონდი 600, აღწერა 1, საქმე №1802.
სცსა ფონდი 600, აღწერა 1, საქმე №2542.
სცსა ფონდი 600, აღწერა 1, საქმე №1700.
სცსა ფონდი 600, აღწერა 1, საქმე №231.
სცსა ფონდი 600, აღწერა 1, საქმე №1605.
სცსა ფონდი 284, აღწერა 1, საქმე №3370.
სცსა ფონდი 284, აღწერა 1, საქმე №2096.
სცსა ფონდი 284, აღწერა 1, საქმე №1683.
სცსა ფონდი 723, აღწერა 49, საქმე №1.
სცსა ფონდი 723, ანან. 49/3, საქმე №13.
სცსა ფონდი 723, ანან. 49/3, საქმე №15.
სცსა ფონდი 723, ანან. 49/3, საქმე №2.
სცსა ფონდი 765, ანან. 49/1, საქმე №5.
სცსა ფონდი 765 ანან. 49/1, საქმე №7
სცსა ფონდი 489, აღწერა 1, საქმე №189-198.
სცსა ფონდი 489, აღწერა 1, საქმე №1-20.

ნ. მაისურაძე. ხევის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, რვეული 1, 1966, ვ.ბ. №231.

საქართველოს ებრაელების კულტურული რელატივიზმი

ქართველებისა და ებრაელების ერთიან სოციო-კულტურულ სივრცეში ხანგრძლივი თანაცხოვრების მანძილზე, უნიკალური ნორმატიული ფორმები ჩამოყალიბდა, ვინაიდან ზოგიერთი საერთო ქართულ პრინციპებსაც დაემორჩილა. მაგალითად, ებრაელთა გვარების ქართული სუფიქსებით დაბოლოება, ებრაელების მნიშვნელოვანი ნაწილის მიერ მართლმადიდებელი ეკლესიის ყმობა, იდენტური საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობები და ა.შ. უფრო მეტიც, „ქართველი ებრაელი იმდენად ორგანულად შეერწყა ქართულ სინამდვილეს, ქართველ ხალხთან ერთად გაიზიარა ქვეყნის ჭირვარამი, წინსვლა თუ დაცემა, რომ ძნელია მისი ცალკე გამოყოფა. ქართველები და ებრაელები ერთად იდგნენ ყოველთვის... ქართველი ებრაელების ისტორიის მკვლევარი კი აღმოჩნდება რთული ამოცანის წინაშე – გაარკვიოს სად და რა არის ქართული და სად რა ებრაული“ [მამისთვალიშვილი 1995:9] შეიძლება ზემოთ აღნიშნული გადაჭარბებული მოგვეჩვენოს, მაგრამ საზიარო უდავოდ ბევრი აქვს ამ უძველეს ერებს. ამჯერად არ ვაპირებთ ქართველებისა და ებრაელების მსგავსება-განსხვავების გამიჯვნას, მხოლოდ იმაზე შევჩერდებით, რომ საქართველოში მცხოვრებმა ებრაელებმა თუ როგორ შეასრულეს ერთგვარი მედიუმის როლი ძველი და ახალი აღთქმის იდეოლოგიებს შორის [აჯიაშვილი 1992:27], მაშინ, როდესაც ებრაელებსა და ქართველებს შორის, საქართველოს ებრაელების მტკიცებით, არ ყოფილა განსხვავება, არ არის და არც იქნება, გარდა სარწმუნოებისა. სწორედ სარწმუნოების მტკიცე და შეურიგებელი დაცვა არის ამ ორი ხალხის გამაერთიანებელი. მაგრამ ამავე დროს, მათ სარწმუნოებაში განსხვავება ძალიან დიდია. თუმცა „ახალი აღთქმა ძველშია დამარხული, ძველი კი ახალში გაცხადებული“ (ნეტარი ავგუსტინე). ძველი და ახალი აღთქმის განუყოფლობის სიმბო-

ლოდ იქცა საქართველოში მცხოვრები ებრაელი, რომელიც საქართველოს დედობილს უწოდებს. „ისრაელი ჩემი დედა სამშობლოა, საქართველო სულზე ტკბილი დედობილი/სიონის და სინაგოგის მრევლთა შორის, მშვიდობა და შალომია მოციქული“.

რასაკვირველია, ყოველნაირი სიბრძნის და კეთილგონიერების დასაბამი ბიბლიიდან იღებს სათავეს. სამშობლოს იდეაც პირველად ბიბლიაში არის გაცნობიერებული და შემდეგნაირად წარმოდგენილი. „აბრაამის ისტორიიდან ირკვევა, რომ სამშობლო იწყება არა მაშინ, როცა ადამიანი იბადება, არამედ როცა კვდება. ბიბლიური წარმოდგენით, რაც აბრაამის ცხოვრების გადამწყვეტ მომენტში აისახა, სამშობლოს განცდა საფლავით იწყება, იმ ადგილიდან, რომელიც აბრაამმა ადგილობრივ მკვიდრთაგან იყიდა თავისი ცოლის - სარას დასამარხავად, იწყება ქანაანის გამშობლიურება“ [კიკნაძე 1989:28].

ნიშანდობლივია ის გარემოებაც, რომ პალესტინიდან (ქანაანი) მოვლინებული ე.წ. „შალახების“ ქადაგების მიხედვით, „მაშიახის“ ანუ მესიის მოსვლის დროს, ყოველი მორწმუნე ებრაელი მკვდრეთით აღდგებოდა, ხოლო „წმინდა ქვეყნის“ - პალესტინის მიწის ნაწილის ჩატანება საფლავში – ებრაელის ცხედარს მესიის მოსვლამდე გაუხრწნელად ინახავდა. ებრაელები პალესტინიდან ჩამოტანილი „დედა რახელის“ საფლავის მიწას ყიდდნენ მორწმუნე თანამემამულეებზე [საქართველოს... 1948:32]. ამიტომ საქართველოს ებრაელებში გავრცელებული მესიანიზმის იდეის სიმბოლური გამოხატულებაა, ისრაელში დაბრუნებული საქართველოს ებრაელების მიერ „მშობლიური“ საქართველოს მიწის წაღება. როგორც ყოველთვის, ისე ამჟამად თამამად შეიძლება საქართველოს კათალიკოს პატრიარქი II-ის, აღნიშნულ საკითხთან დამოწმება, რომ საქართველო ისეთი ქვეყანაა, რომელიც ყვე-

ლაზე მეტად ემსგავსება ძველ ისრაელს: თავისი ხასიათით, თავისი ცოდვებით [საქართველო... 2006:2]. ცხადია, სულიერი კულტურის მსგავსება იგულისხმება და ისევე როგორც, ქართულ-ებრაული გენეტიკური ნათესაობა, თანამედროვე მეცნიერებასა და რელიგიაში ის აქტუალურ საკითხად დარჩება.

ამდენად, აქაური ებრაელების ფენომენის იდუმალეობა, ადგილობრივი ქართული და ბიბლიური გამოცდილების სინთეზს წარმოადგენს. „სულის ებრაულ ფასეულობებსა და ებრაულ ფილოსოფიაზე დამყარებით, რწმენის თავისებური პრინციპები ჩამოაყალიბა მაცხოვარმა ჩვენმა იესო ქრისტემ და ამიტომაც არ შეიძლება ქართველობამ, როგორც ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის თავდადებულმა ერმა, პატივი არ სცეს ებრაელ ერს და ეს შეძლო კიდევაც ჩვენმა ხალხმა“ [ბელთაძე-ხინიკაძე 2012: 139]. ამიტომაც ებრაელებმაც გულთ შეიყვარეს ჩვენი ერი და ჩვენი ქვეყანა და „ისეთივე მორწმუნეები დარჩნენ, როგორც აქ ჩამოვიდნენ... დღეს, როდესაც საქართველოს ებრაელები ბრუნდებიან ისრაელში, ყველა აღნიშნავს, რომ ისინი არიან ყველაზე მორწმუნე ადამიანები დაბრუნებულ იუდეველთა შორის“ [საპატრიარქოს 2014:3].

ურიგო არ იქნება თვალი გადავავლოთ ქრისტიანულ და იუდეურ სარწმუნოებათა მსგავსება-განსხვავებას. უპირველესია ერთი ღმერთის რწმენა, მესიის რწმენა, რწმენა მოსაზნანიებელი ანუ გამოსასყიდელი მსხვერპლისა, რწმენა ანგელოზის და ეშმაკის; რწმენა ჯოჯოხეთის და სამოთხის; რწმენა მკვდრეთით აღდგომის; რწმენა სულიერი ცხოვრებისა.

რასაკვირველია, ამ ორ რელიგიას შორის არსებული განსხვავება რადიკალური ხასიათისაა. კერძოდ, ა) ძველი აღთქმის ეკლესიაში ცხონების საფუძვლად კანონის შესრულება მიჩნდათ, ხოლო ახალი აღთქმის ეკლესიაში - ღმერთის მადლის

თანადგომა (ანუ შემწეობა); ბ) წინადაცვეთა იყო ნიშანი იმისა, რომ პიროვნება ძველი აღთქმის ეკლესიის წევრი გახდა; ახალი აღთქმის ეკლესიის წევრი კი არის მხოლოდ ის ადამიანი, რომელსაც მიღებული აქვს ნათლობის წმინდა საიდუმლო ყოვლადწმიდა სამების სახელზე; გ) ძველი აღთქმის ეკლესიის წევრები მოელოდნენ, სატანის დამარცხებას და კაცობრიობის ცოდვის, წყევის, სიკვდილისაგან გამოსხნას. მათი აზრით, მესია ძირითადად მოდის ისრაელიანთათვის, რომელიც აღუდგენს ისრაელს სოლომონის და დავითის დროინდელ დიდებას. მესია ედემის ბაღში მხოლოდ მათ დაასახლებს, ჯერ მათთვის შექმნის ახალ ცასა და ახალ მიწას, შემდეგ კი - ყველასათვის. ებრაელები ისევ ელიან მესიას, რომელიც ნამდვილად უკვე მოვიდა. ესაა იესო ქრისტე, რომელმაც ახალი აღთქმა ღმერთსა და ადამიანებს შორის დაადგინა. ახალი აღთქმის ეკლესიის წევრები არ არიან დაინტერესებული ქვეყნიური ბატონობით. ისინი წმინდა ზიარების საიდუმლო ძაფით საუკუნო ცხოვრებას არიან ნაზიარები [ჯიბის... 2013:144].

ამგვარი საფუძვლიანი განსხვავების მიუხედავად, არსად ისე არ დაახლოებიან ებრაელები ადგილობრივ მოსახლეობას, როგორც საქართველოში. რითი აიხსნება ასეთი შინაგანი ერთობა, თუ არა იმით, რომ საქართველო ღმრთისმშობლის წილხვედრი ქვეყანაა, აქ დალოცვილი ბუნებაა, ღვთივკურთხეული ცა და მიწა! უფრო მისტიური მიზეზი წმინდა მამების გადმოცემაში გვაქვს საძიებელი. სახელდობრ, „მე ძველი აღთქმა ავირჩიე, რადგან თავისი სულიერებით, ცხოვრებისადმი დამოკიდებულებით, ჩვენ მნიშვნელოვანწილად ძველ აღთქმას მივეკუთვნებით“ [მიტროპოლიტი 2011:41]. უფრო მეტიც, ყოველივეს რაც ბიბლიაში წერია ეკლესია შეინწყნარებს, როგორც ღვთივგაცხადებულ ჭეშმარიტებას, ანუ ისეთ ჭეშმარიტებას, რომელიც თვით ღმერთმა გააცხადა თავისი რჩე-

ულების - მოძღვრების, მოციქულების, წინასწარმეტყველების მეშვეობით. ამ თვალსაზრისით, ბიბლიური მონათხრობი წარმოადგენს ჭეშმარიტ ისტორიას და არა ალეგორიებს ან იგავებს. მაგრამ როგორც ყველა ძველი ამბავი, ისიც დაწერილია სიმბოლური ენით და მასში ჩანერილი თითოეული სიტყვა, თითოეული სახე განმარტებას მოითხოვს [მიტროპოლიტი... 2013:125].

ცნობილია, რომ ებრაელები ცხოვრობდნენ ბიბლიით, ე.ი. ღვთივგამოცხადებული სარწმუნოებით, რაც ქრისტიანულმა ეკლესიამ შეინწყნარა და შეისისხლხორცა. თუ ებრაელი ებრაელად რწმენამ გადაარჩინა, ქათველებმაც სარწმუნოებისა და სამშობლოს უსაზღვრო ერთგულებაში ჰპოვეს ხსნა და საშველი. ბევრის მთქმელია ქართველებისა და ებრაელების დაფიცების ერთ-ერთი ფორმა: ებრაელისთვის – სამშობლოს გაფიცებ და ქართველისთვის (ძირითადად მთიელებისთვის), მინა-წყალს, მამულს ვფიცავარ! როგორც უწმინდესი და უნეტარესი ილია II გვმოძღვრავს, ბიბლიური აზროვნების ერთ-ერთ საუკეთესო მაგალითს ქართველი ხალხისა და ქართველი მეფეების ცხოვრება წარმოადგენდა. ბიბლიური აზროვნება ერს ღვთიურ ჭეშმარიტებაში აერთიანებს. თუ ერი ცხოვრობს ბიბლიური გამოცდილებით - უკვდავია. მას გარეშე ძალა ვერ დაამარცხებს. ასეთი ერი ღმერთს ემსახურება და ყველაფერი რაც მას დაუპირისპირდება - განწირული [საქართველოს... 2006:3].

საქართველოში ქრისტიანული სარწმუნოების შემეცნების და გავრცელების მისიონერულ საქმიანობაში, ებრაელების დამსახურებას ქართული ისტორიოგრაფია არ ივიწყებს. იცხაკ დავიდის სამართლიანი შენიშვნის მიხედვით, „პალესტინა, ბაბილონი... სამბატიონი... საქართველო... მცხეთა... აბიათარი, აი, ის პერიპეტები ნახევრადმისტიური, ნახევრადსიმბოლური და სავსებით ისტორიულნი, რომლებიც და-

საბამს აძლევენ ჩვ. წ. აღ-მდე VIII-VI სს-ში მსოფლიო დიასპორის ებრაელობის, ამ ეთნიკური ელემენტის თვითმყოფად არსებობას. გარკვეულწილად, საქართველოს ებრაელობის ისტორია თვით საქართველოს ისტორიის, ქართველი ხალხის მატრიანის შემადგენელი ნაწილია, მაგრამ მას გააჩნია საკუთარი სპეციფიკური ხასიათი, სიღრმე, პრობლემატიკა“ [დავიდი 1976:133]. უფრო მეტიც, პირველი ქრისტიანები სწორედ ებრაელები იყვნენ, სწორედ მათ წრეში იპოვა დასაყრდენი ქართლის გასაქრისტიანებლად გამოგზავნილმა ნინო კაპადოკიელმა. ებრაელებმა ქრისტიანობის გავრცელებას არამარტო საქართველოში შეუწყვეს ხელი, არამედ სომხურ ისტორიულ მწერლობაშიც, სომხეთში ქრისტიანობის გავრცელებაზე მიუთითებენ ებრაელთა აქტიურ მონაწილეობაზე. „რით უნდა აიხსნას ებრაელთა ასეთი აქტიური მონაწილეობა ქრისტიანობის გავრცელებაში იმ დროს, როდესაც უკანასკნელი წარმოადგენდა, იუდაიზმის მიმართ დიამეტრულად საწინააღმდეგო“ მოვლენას?! ეს საკითხი სამეცნიერო ლიტერატურაში ღიად არის დატოვებული“ [კრიხელი 1945:279]. ასევე იდუმალებით არის მოცული ქართული ეკლესიის იერუსალიმური წარმოშობის მიუხედავად, მისი ბერძნულ ტრადიციებზე გადასვლა. თანამედროვე გამოკვლევები ამაზე ნაწილობრივ გაგვცემენ პასუხს. IV-V საუკუნის ქართლის დედაქალაქ მცხეთასა და მის შემოგარენში, უკვე დასტურდება ქრისტესდროინდელი იერუსალიმის წმინდა ადგილების მთელი ტოპონომიკა – გოლგოთა, ბეთლემი, თაბორის მთა, ზეთისხილის მთა, ბიჭვინთა, გეთსამანია და ა.შ. ეს ტოპონიმები და მცხეთის პირველი ეკლესიის სახელწოდებები („წმიდაა წმიდათა“ „დედაა ყოველთა ეკლესიათაა“, „წმიდაა სიონი“) გვიდასტურებს, რომ IV-V სს-ში მცხეთა ქართველთათვის მეორე იერუსალიმად, მის ხატად გადაიქცა [ქართველი... 2010:5]. ამავე დროს, ქართველ მეფეთა წმინდა მიწისკენ (პალესტინა,

იერუსალიმი) კონფესიონალურ-სულიერი, კულტურული და პოლიტიკური სწრაფვა, საუკუნეთა მანძილზე ტრადიციად იქცა. მათ ყოველთვის იერუსალიმისკენ ეჭირათ თვალი. ისტორიული მონაცემებით, V საუკუნიდან მოყოლებული იერუსალიმსა და მის შემოგარენში, 30-მდე ქართული ეკლესია-მონასტერი და სამლოცველო იყო [მამისთვალიშვილი, 2008:157].

ამ და სხვა მიზეზებით მომზადდა საფუძველი ქართლში იერუსალიმური ღვთისმსახურების წესის აღსასრულებლად. საერთოდ, ქართული ეკლესია იერუსალიმური წარმოშობისაა. „უკვე შეგვიძლია ვისაუბროთ IV საუკუნის ქართლში ქრისტიანობის ორი ნაკადის არსებობის შესახებ, მათგან უძველესი ებრაულ-ქრისტიანულია, მეორე კი - ელინისტური. საბოლოოდ, ამ უკანასკნელმა გაიმარჯვა. ბუნებრივია, რომ ამ ახალმა ნაკადმა თანდათანობით განდევნა ებრაულ-ქრისტიანული ტრადიცია. ამით შეიძლება აიხსნას, რომ საუკუნეთა მანძილზე რატომ შეიცვალა და მიიჩქმალა ქართლის გაქრისტიანების პერიოდის ებრაულ-ქრისტიანული ნაკვალევი და რატომ მოექცა ყურადღების ცენტრში ახალი ნაკადი, რომელიც ბერძნულ ტრადიციას ეყრდნობოდა“ [ქართველი 2010:5].

ქართულ-ებრაული ურთიერთობის ჰარმონიული განვითარების მიზეზები ძველი ავტორების მიზანში უნდა ვეძებოთ, რომლებმაც ებრაელთა მოსვლა საქართველოში, წარმოსახეს როგორც დადებითი მოვლენა ქართველი ხალხის ისტორიაში... „აღნიშნულმა კონცეფციამ უდიდესი როლი შეასრულა ქართულ-ებრაული ურთიერთობის შემდგომ განვითარებაზე“ [მამისთვალიშვილი 1995:174]. ზ. ჭიჭინაძის აზრით, ებრაელებს საქართველოში თავიანთ წილად ყველგან დიდი სიკეთე მოჰქონდათ. ამიტომაც იყო, რომ მათ ქართველთაგან სრული პატივისცემა დაიმსახურეს [ჭიჭინაძე, 1904:18]. თავიდანვე საქართველოში ებრაული თემი ვინრო რელიგიურ

ხასიათს ატარებდა და თავის წევრებზეც არ ჰქონია იური-
დიული და ფისკალური ძალაუფლება. ისინი საქართველოს
დანარჩენი მოსახლეობის მსგავსად, მიწერილნი იყვნენ წო-
დებებს და მათ მიმართ რაიმე დამატებითი შეზღუდვების
განხორციელების ტრადიცია არ არსებობდა [ანთაძე,
1973:147].

გვერდს ვერ ავუვლით ისეთ მწვავე საკითხს, როგორცაა
ებრაელის გაქრისტიანება და ებრაელი მებატონის ქრისტიანი
ყმის „გაურიავება“, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ფეოდალურ
საქართველოში. მაგრამ „საქართველოს ისტორიაში უცნობია
იმის დამადასტურებელი ფაქტები, რომ ეკლესიას იძულებით
მოექციოს ებრაელები ქრისტიანებად. არა ერთი ისტორიული
საბუთები (XVIII ს-ის) არსებობს ებრაელის ქრისტიანად
მოქცევისა, რისთვისაც მას ათავისუფლებდნენ გადასა-
ხადისგან და მიწასაც აძლევდნენ, მაგრამ ეს იყო წამახა-
ლისებელი ღონისძიება და არა ისეთი რეპრესია, როელსაც
ადგილი ჰქონდა ფეოდალურ ეპოქაში. საქართველოში ყოფი-
ლა ქრისტიანის გაიუდეველების შემთხვევაც კი, რასაც
არავითარი სასჯელი არ მოჰყოლია“ [კრიხელი, 1945:277].
რასაკვირველია, შორს ვართ იმ აზრისაგან, საქართველოში
ებრაელების ხანგრძლივი თანაცხოვრება კიდევ უფრო მეტად
გავაიდელალოთ, ისედაც გასაგებია, რომ იუდაიზმის წინა-
აღმდეგ იმ ქვეყნებში ილაშქრებდნენ, სადაც იგი დიდ მეტოქეს
წარმოადგენდა სახელმწიფოებრივი ქრისტიანული რელი-
გიისადმი. საქართველოში ასე არ ყოფილა. მართალია, საქა-
რთველოს ებრაელებს არანაირი პრივილეგიები არ ჰქონდათ,
მაგრამ არც საზოგადოების სხვა ფენებისაგან იყვნენ
იზოლირებულნი. ეს კი პირდაპირ მიუთითებს იმ სახელ-
მწიფოს განვითარებისა და სამოქალაქო თვითშეგნების მა-
ლალ დონეზე, რითაც საქართველო მუდამ გამოირჩეოდა. ცხა-

დია, ეროვნული უმცირესობის ინტერესთა დაცვის მთავარი მექანიზმი, რჯულშემწყნარებლობით მიიღწევა.

აი, რატომ იქცა საქართველო მრავალი ებრაელის სამშობლოდ. ცნობილი აბრამ ბაზელის სიტყვებია: ადამიანი სადაც იბადება, უკვე იმ მიწის ვალი აქვს. მთელი ჩვენი ცხოვრება ამ ვალის დაბრუნება უნდა იყოს. რამდენჯერ მითქვამს, რომ ჩემი სამშობლო საქართველოა, ხოლო ჩემი ერის სამშობლო – ისრაელი. სწორედ ამ ორი ერის სამსახური გამიხდია ცხოვრების მიზნად.

არც ის უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან, რომ მოსეს მოძღვრებაზე აღზრდილ ებრაელებს რჯული ქედმაღლობას და ამპარტავნებას უკრძალავდა, რაც დამხვედურ მოსახლეობასთან ურთიერთობას უმსუბუქებდათ. მათ იცოდნენ, რომ მხოლოდ თავმდაბლობით შეეძლოთ თავის შემონახვა, რადგან ებრაელთა მოძულე მახვილი მუდამ შემართული იყო, რომ მთელი თავით დაემდაბლებინა ისინი. გარდა ამისა, „ებრაელები, ბიბლიის თქმულებით ღმერთმა გამოარჩია სხვა ხალხისაგან, მაგრამ იქ ერთი სიტყვაც არ არის მინიშნებული სხვებზე უკეთესნი ხართო“ [ბათოშვილი, 1991:17].

მიუხედავად მსჯელობისათვის საინტერესო იქნება კავკასიაში მთის ებრაელებისა და საქართველოს ებრაელების ურთიერთშედარებაზე, ევროპელი მოგზაურის ჩანაწერი. ასე, მაგ: ჰეინრიხ ლოვე 1900 წელს გამოცემულ ნაშრომში მთის ებრაელებს ცხოვრების გარეგნული სახით არც კი ასხვავებს კავკასიის ხალხთაგან, ვინაიდან მათი მონოთეიზმი მთიელთა რელიგიებსა და სარწმუნოებას შეერწყა. მხოლოდ ებრაული ეროვნულობა დარჩა უცვლელი. ავტორის თვალში მონონება, თავისი ცხოვრებისეული სიმტკიცის ძალით, სწორედ ქართველ ებრაელებს დაუმსახურებია [დავიდი, 1976:174].

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ებრაელებმა საკულტო თუ კულტურულ-საზოგადოებრივი დანიშნულების კე-

რები შექმნეს. რჯულის ზედმინწევნით დაცვის საშუალება საქართველოს ებრაელებისათვის არასოდეს შეუზღუდავთ. ამასთან დაკავშირებით საკმარისია სტატისტიკური მონაცემის მოშველიება. კერძოდ, XX საუკუნის 60-70-იან წლებში, რუსეთში 770 000 ებრაელზე იყო 15 სინაგოგა, საქართველოში კი 55 382 ებრაელზე – 14 [აბულაძე 1999:87]. ებრაელთა რელიგიური დოგმიდან გამომდინარე, თუ ლოცვა არ იქნა (მათი დასახლების ადგილში), იმ შემთხვევაში იქ ებრაელები არ გაჩერდებიან, რადგან მათი ცხოვრების ძირითადი წესი რელიგიური რიტუალის შესრულებით იწყება.

ებრაელები, სადაც ცხოვრობენ, ყველგან სინაგოგას ააარსებენ. აქ სრულდება ღვთისმსახურება, კითხულობენ და კომენტარს უკეთებენ ძველ აღთქმას და თაღმუდს, რიტუალურ ტრაპეზებს მართავენ. სინაგოგა (კრება, კრებული, საკრებულო - იუდეველებში მორწმუნეთა თემი და სალოცავის ასლი), იგი წარმოიშვა პალესტინაში (ძვ. წ. აღ. IV ს-ში და ეგვიპტეში (ძვ. წ. III ს-ში, იერუსალიმის ტაძრის დანგრევის (ახ. წ. 70წ.) და პალესტინის ფარგლებს გარეთ ებრაული კოლონიების (დიასპორის) გაფართოების შემდეგ [საქართველოს... 2007:842]. მრავალმილიონიან მსოფლიო ებრაულ დიასპორაში ჩვეულებრივ გამოყოფენ ორ დიდ ჯგუფს – აშკენაზებს, რომლებიც იდიშზე (გერმანიკული ჯგუფის ენა) და სეფარდებს, რომლებიც ლადინოს ენაზე (არაბთა ბატონობის დროინდელი ესპანური დიალექტი) ლაპარაკობენ და წერენ. აშქენაზების ჯგუფს მიეკუთვნებიან გერმანიის, პოლონეთის და აღმოსავლეთ ევროპაში მოსახლე ებრაელები. სეფარადების ჯგუფს კი – ესპანეთიდან გამოსული და წინა აზიაში მოსახლე ებრაელები. გ. დავიდი ზემოაღნიშნულ ჯგუფებს უმატებს კიდევ ორ ჯგუფს: იბერიულ-კავკასიურს (ქართველი ებრაელები), მთიელი და დაღესტნელი ებრაელები, ყირიმელი ებრაელები, ბუხარელი ებრაელები. მთიელი და ბუხარელი

ებრაელები სპარსულ (კერძოდ, ტატურ და ტაჯიკურ), ხოლო ყირიმელი ებრაელები თურქულ ენებზე მეტყველებენ [დავიდი 1976:30].

საქართველოს ებრაელები ქართულ ენაზე მეტყველებენ. მათი სამეტყველი და სამწერლობო ენას ქართული წარმოადგენს, საღვთისმსახუროს – ებრაული. თავიანთ თავს ისინი სეფარადებად თვლიან და ამის გამო ღვთისმსახურება სეფარადული წესით მიმდინარეობს ისევე, როგორც ესპანეთში, აზიის ქვეყნებსა და ისრაელში. საქართველოში ებრაელთა დღესასწაულები და წეს-ჩვეულებანი, ძირითადად საყოველთაოდ აღიარებულ ზოგად იუდაისტურ ნორმებს ემთხვევა. განსხვავება შეიძლება იყოს ღვთისმსახურების შესრულების ზოგიერთ უმნიშვნელო წესში, რომელიც სეფარადულს აშქენაზურისაგან გამოჰყოფს.

იერუსალიმში წმინდა ტაძრის დანგრევის შემდეგ, მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნებში გაბნეული ებრაელებისათვის სინაგოგას ცენტრალური ადგილი უჭირავს. XX საუკუნის დასაწყისში საქართველოში 34 სინაგოგა იყო. დღეისათვის 12 სინაგოგა დარჩა. აქედან ერთი გადაკეთებულია დავით ბააზოვის სახელობის ებრაულ მუზეუმად. ორი სინაგოგა - აშკენაზების და სეფარადების თბილისში ფუნქციონირებს, ხოლო ცხრა საქართველოს რეგიონებში (ქუთაისში – სამი, გორში – ერთი, ასევე სურამში, ახალციხეში, ბათუმში, ონში). დანარჩენი შენობები ავარიულობის გამო უმოქმედო დარჩა. აუცილებელია მათი დროულად მიხედვა, რომ არ დაიკარგოს ისტორიულ-კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლები. მაგალითად, ცხინვალის სინაგოგა 1991 წლის ოსურ-ქართული კონფლიქტისას, დაბომბვის დროს ჩამოინგრა. აღნიშნული სინაგოგა ერთ-ერთი უძველესია ევროპაში. დღეისათვის ცხინვალში ებრაელები თითქმის აღარ არიან [სოლომონიშვილი 2011-5771: 87; 99].

ცალკე აღნიშვნის ღირსია 1923 წელს, ონის სინაგოგის გადარჩენის შემთხვევა, როდესაც კომუნისტებმა მისი დანგრევა გადაწყვიტეს. ებრაელებმა ამ სინაგოგაში საკუთარი ოჯახის წევრები გამოკეტეს. ნიშანდობლივია, რომ მხარდაჭერის მიზნით, სოფელი ღარის მცხოვრებმა ქართველმა დედებმა ჩვილებით ალყა შემოარტყეს და დამსჯელი რაზმი ასე შეაჩერეს. ამასობაში თბილისში წარგზავნილმა ებრაელმა მამაკაცებმა უმაღლეს ხელისუფლებაში საქმე მოაგვარეს და ონში მთავრობის შეწყნარების საბუთი ჩაიტანეს [სოლომონიშვილი 2011-5771: 95].

სწორედ ამაზე მიაანიშნებს ქართველი მგოსნის უკვდავი სიტყვები - „ცუდად ხომ მაინც არ ჩაივლის ეს განწირული სულისკვეთება“. მარადიული ფასეულობების დაცვას და შთამომავლობისთვის გადაცემას თავგანწირვა სჭირდება, რომელსაც მუდამ ეყოლება მიმდევარი, თანამზრახველი და თანამდგომი.

არანაკლებ მნიშვნელოვანია 1987 წლის ოქტომბერში საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხილი, ილია ჭავჭავაძის ხატის იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში შებრძანება. ისრაელში მცხოვრები ქართველი ებრაელების ამგვარმა საქციელმა და ქართველებთან ერთად აღვლენილმა ერთობლივმა ლოცვამ, საზოგადოების დიდი გაკვირვება გამოიწვია. არადა მართლაც საოცარი იყო: ქრისტიანულ ეკლესიაში ლოცვად დამდგარი იუდეველი ხატით ხელში! ტრადიციული იუდაიზმისათვის ეს ყოვლად წარმოუდგენელი რამაა: „არა ჰქმნა კერპი და არავითარი გამოსახულება იმისა, რაც ცაშია, დედამიწაზე ან წყალში“ - ასე დამოძღვრა მოსე ისრაელის ღმერთმა; ეს მცნება ერთი იმ ათ მცნებათაგანია, რომელსაც აგერ სამი ათასი წელია, შეუვალად აღიარებს მორწმუნე ებრაელი. და აი, წმინდანად შერაცხილი ილია მართლის ხატით ხელში

ჯვრის მონასტერში შედის ქართველი ებრაელი, რათა პატივი მიაგოს იმ ქვეყანას, სადაც მან საუკუნეთა მანძილზე წმინდად და შეურყენელად გამოატარა თავისი რწმენა და რჯული“ [აჯიაშვილი 1992: 3].

შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი, რომ მსოფლიოში ცნობილი ხბოს ტყავზე ნაწერი სამი უნიკალური ბიბლიიდან ერთ-ერთი საქართველოში ინახება. მას სვანურ ბიბლიასაც უწოდებენ, ვინაიდან ადრე ლეჩხუმის სოფელ ლაილაშის სინაგოგაში იყო. ამჟამად კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტშია დაცული. „ლაილაშის ბიბლია რაჭა-ლეჩხუმში მოსახლე, როგორც ებრაელი ისე ქრისტიანი მორწმუნე მოსახლეობისათვის ისეთი საკულტო საგანი იყო, რომელსაც გვალვის დროს წვიმას შესთხოვდნენ, გადამდებ სწეულებათა გავრცელების დროს - ავადმყოფობისაგან განკურნებას, ომის დროს მტერზე გამარჯვებას და სხვა“ [საქართველოს... 1948:6].

ლაილაშის ბიბლია დათარიღებულია X საუკუნის დასასრულით და XI საუკუნის დასაწყისით, ხოლო მისი ნაწილი შესაძლოა XII საუკუნით დათარიღდეს. თორა პალესტინაში, ეგვიპტესა და შესაძლოა სპარსეთშიც სხვადასხვა ხელით და სავარაუდოდ სხვადასხვა დროს იწერებოდა. სავარაუდოდ, სწორედ ამ რომელიმე ქვეყნიდან ებრაელთა მიგრაციისას მოხვდა საქართველოში.

სასწაულთმოქმედ ძალას მიაწერდნენ და ეთაყვანებოდნენ ბრეთის, ანუ ავალიშვილის ბიბლიას, რომელიც XVI საუკუნის დასაწყისს განეკუთვნება. იგი სინაგოგის ერთ-ერთ მსახურს ებარა, რომელიც სწეულებს ბიბლიაზე ხელს გადაასმევიწებდა და მისი სასწაულთმოქმედი რწმენის გზით ეს თავისებურ მკურნალობად ითვლებოდა. გარდა ამისა, სამსჯავრო საქმეების განხილვის დროს, არაებრაელთა წინაშე ებრაელთა დასაფიცებელ ობიექტს წარმოადგენდა.

ამრიგად, ებრაელებისადმი დიდი ინტერესი გამოწვეულია იმ რთული და საინტერესო ისტორიული ბედით, რაც ამ ერს ხვდა წილად. მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში მოსახლე ებრაელები ყველგან აქტიურად არიან ჩაბმული იქაურ საზოგადოებრივ, პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში. საქართველოში ებრაელების ისტორია, ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის შემადგენელი ნაწილია. ამის ერთ-ერთი დადასტურებაა, ორმაგი ეთნონიმის – ქართველი ებრაელის წარმოშობა. ებრაელთათვის, სხვა ქვეყნებისგან განსხვავებით, საქართველო მეორე სამშობლოდ იქცა და ამიტომ ისინი ისე ზრუნავდნენ ქვეყნის კეთილდღეობისათვის, როგორც ქართველები. თავის მხრივ, არც ებრაელები შეუვიწროებიათ ოდესმე სარწმუნოებრივი ან ეროვნული ნიშნით. ამიტომ ისინი ბოლომდე იუდაიზმის ერთგულნი დარჩნენ. ამავე დროს, საქართველოში მცხოვრებმა ებრაელებმა ერთგვარი მედიუმის როლი შეასრულეს ძველი და ახალი აღთქმის იდეოლოგიებს შორის. ძველი და ახალი აღთქმა თავისი არსით განუყოფელია და ამ ერთობის, ერთსულოვნების სიმბოლურ სახეს საქართველოს ებრაელი წარმოადგენს. ამგვარი სულიერი ნათესაობა თანამედროვე მეცნიერებასა და რელიგიაში დიდხანს აქტუალურ საკითხად დარჩება.

დამონმებული წყაროები და ლიტერატურა:

აბულაძე 1999 – ქართველ ებრაელთა სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული მდგომარეობა 1921 წლიდან 1940 წლამდე, საკანდიდატო დისერტაცია, 1999.
ანთაძე 1973 – ანთაძე კ., საქართველოს მოსახლეობა XIX საუკუნეში, თბ., 1973.

- აჯიაშვილი 1992 – აჯიაშვილი, ჯ., გამოილვიძე ქნარო, თბ., 1992.
- ბელთაძე-ხინიკაძე 2012 – ბელთაძე-ხინიკაძე ა., ნარკვევები ებრაელი ხალხის ისტორიიდან, თბ., 2012.
- ბათოშვილი 1991 – ბათოშვილი ა., ებრაელი ხალხის ისტორიიდან, თბ., 1991.
- დავიდი 1976 – დავიდი გ., ნანერები, ტ. 1, თელ-ავივი, იერუშალიმი 1976.
- კიკნაძე 1989 – კიკნაძე ზ., საუბრები ბიბლიაზე, თბ., 1989.
- კრიხელი 1945 – კრიხელი ა., ქართველი ებრაელები ფეოდალური ურთიერთობის ხანაში – საქართველოს ებრაელთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები, ტ. III, 1945.
- მამისთვალიშვილი 2008 – მამისთვალიშვილი ე., ქართველები და ბიბლიური სამყარო, თბ., 2008.
- მამისთვალიშვილი 1995 – მამისთვალიშვილი ე., ქართველ ებრაელთა ისტორია, თბ., 1995.
- მიტროპოლიტი 2011 – მიტროპოლიტი ანტონ სუროჟელი, აღსარების შესახებ, თბ., 2011.
- მიტროპოლიტი 2013 – მიტროპოლიტი ილარიონ ალფეევი, სარწმუნოების საიდუმლოება, თბ., 2013.
- საქართველოს 1948 – საქართველოს ებრაელთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული სახელმწიფო მუზეუმის გამოფენის მეგ-ზური, თბ., 1948.
- საქართველოს 2006 – საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II საკვირაო ქადაგება, გაზ. „საპატრიარქოს უწყებანი“, 28 სექტემბერი – 4 ოქტომბერი, თბ., 2006.
- საქართველოს 2007 – საქართველოს მართლმადიდებლობის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, თბ., 2007.
- საპატრიარქოს 2014 – საპატრიარქოს ქრონიკა, გაზ. „საპატრიარქოს უწყებანი“, №27, 2014

სოლომონიშვილი 2011-5771 – სოლომონიშვილი მ., ებრაული
თემი საქართველოში, თბ., 2011-5771.

ქართველი 2010 – ქართველი ებრაელების ისტორია და კულტურა, თბ., 2010.

ჭიჭინაძე 1904 – ჭიჭინაძე ზ., ქართველი ებრაელები საქართველოში, თბ., 1904.

ჯიბის 2013 – ჯიბის ცნობარი მართლმორწმუნე ქრისტიანისათვის, თბ., 2013.

წმიდა შაბათი საქართველოს ებრაელთა ყოფაში

ქართველი ებრაელები ერთ-ერთ უძველეს და საინტერესო ეთნოლინგვისტურ ჯგუფს განეკუთვნებიან.

ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით, ძველი წელთაღრიცხვის VI საუკუნიდან, საქართველო მრავალი ებრაელის სამშობლოდ იქცა.

საქართველოსა და წმინდა მიწას შორის ურთიერთობები კიდევ უფრო მჭიდრო ხდება ჩვ. წელთაღრიცხვის IV საუკუნეში, ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარების შემდეგ. ცალკე თემად განიხილება მცხეთის ებრაელების – „ჭურიანი ქართველნი“-ს განსაკუთრებული წვლილი ქართლის გაქრისტიანების საქმეში. მემატთანებს არ დავიწყნიათ მათი ღვაწლი და „ქართველთა ნათესავად“ ან „ნათესავნი ქრთლოსიანად“ მოიხსენიებენ.

საქართველოში ებრაელების ეკონომიკური და სულიერი აღორძინების პერიოდად ადრეული შუა საუკუნეები მიიჩნევა, თუმცა, აქ, სხვა ქვეყნებისგან განსხვავებით, ებრაელებს მუდამ ისეთივე უფლებები ჰქონდათ, როგორც მკვიდრ მოსახლეობას. გვიან შუა საუკუნეებში კი, - ისეთივე ფეოდალურ ექსპლოატაციას განიცდიდნენ, როგორც ადგილობრივი სოციალურად დაბალი ფენის წარმომადგენლები.

გაფანტულად, პატარ-პატარა ჯგუფებად ცხოვრებამ, საქართველოს ებრაელების რელიგიური განათლების დონე დააქვეითა, მაგრამ ამ არახელსაყრელი საცხოვრებელი პირობების მიუხედავად, სადაც არ უნდა დაედოთ ახალი კერა, ისინი წინაპრების რელიგიურ ტრადიციას ყველაფერზე მაღლა აყენებდნენ. სახელდობრ, პირველ რიგში, „სეფერ-თორებს“ (რჯულის გრაგნილებს) ახალ სინაგოგებში საზეიმოდ შეაბრძანებდნენ, ვინაიდან ებრაელთა ყოველ ნაბიჯს თან ლოცვა უნდა ახლდეს; სინაგოგებთან ერთად, ქალაქებსა და ახალ დასახლებებში იხსნებოდა „ხედრები“ – საგანგებო საღ-

ვთისმსახურო სკოლები, რადგან ებრაული რელიგიის წარმატება დიდად იყო დამოკიდებული სწავლების მეთოდიკასა და ორგანიზაციაზე.

საქართველოში ებრაელებისათვის, იმ ქვეყნებისგან განსხვავებით, სადაც ანტისემიტიზმი მძვინვარებდა, არასოდეს დაუშლიათ რჯულის სათანადო მსახურება. ამის შედეგად, უნდა მივიჩნიოთ ის, რომ „დღეს, როდესაც ქართველი ებრაელები ბრუნდებიან ისრაელში, აღნიშნავენ, რომ ისინი არიან ყველაზე მორწმუნე ადამიანები დაბრუნებულ იუდეველთა შორის“ [8:3].

იუდაიზმის მიმდევრობა ერთობ რთული საქმეა, იგი მორწმუნეს 613 წესის შესრულებას ავალებს, რომელთაგან 365 აკრძალვაა, ხოლო 248 შეწყალება. საქმე იმაშია, რომ ებრაელისათვის არსებობა იუდეველად ყოფნას ნიშნავს, რაც რჯულის დაცვას, ანუ წეს-ჩვეულებათა განუხრელ ერთგულებას გულისხმობს, რომლის მთავარი მიზანი და დანიშნულება მესიის მოსვლის განუწყვეტელი მოლოდინია.

წარმოშობის მიხედვით, იუდაიზმის მთავარი დღესასწაულები, ორგვარ ხასიათს ატარებს: ისინი აღნიშნავენ, როგორც წელიწადის სეზონურ ცვლილებებს, ისე ისტორიულ მოვლენებს, უფრო მეტად, ისტორიულ თარიღებს. საზეიმო დღეებს ცხადია, მარხვასა და ლოცვაში ატარებენ.

ისრაელისათვის ყველაზე გამორჩეული დღესასწაული შაბათი იყო. სხვა ხალხები ზეიმობდნენ დღეებს, რომელიც დაკავშირებული იყო სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოების წლიურ ციკლთან და ახალმთვარობასთან. მხოლოდ ისრაელს ჰქონდა შაბათი დღესასწაული, რომელიც წელიწადის დროთა რიტმულ ცვალებადობასთან არ იყო დაკავშირებული.

შაბათს ყველა მორწმუნე ებრაელი აღიარებს. იგი ყოველკვირეულ სადღესასწაულო დღეს წარმოადგენს. შაბათი ღმერთისა და ებრაელი ხალხის მარადიულ კავშირზე

მიანიშნებს, ხოლო კავშირი პასუხისმგებლობაა და არა პრი-
 ვილეგია! წინასწარმეტყველებმა იგი სარწმუნოების ყველა
 წეს-ჩვეულებაზე მალა დააყენეს. მეთაღმუდე ღვთის-
 მსახურნი ამბობენ, უფალმა ასე მიმართა მოსეს: ჩემს საგან-
 ძურთაგან მინდა დაგასაჩუქრო ისრაელის საუკეთესო განძით,
 სახელდობრ, შაბათით! შაბათი, თავისი არსით ემსახურება
 სიკეთეს, გარდაცვლილის მოგონებას, მოუწოდებს და მოაგ-
 ონებს ებრაელს ადიდებდეს წარსულსა და შენატროდეს მომა-
 ვალს [3:134]. ამის გამო, ებრაული ტრადიცია მას ამბლებს,
 როგორც „დედოფალი შაბათი“ [12:560]. მის შესახვედრად
 მზადებას იწყებს პარასკევი დილიდან კი არა, უფრო ადრე.
 საცხოვრებელ ბინას საგანგებოდ ალაგებს და აწესრიგებს,
 სარიტუალო ტრაპეზისათვის საზეიმო ტანსაცმლითა და
 სათანადო განწყობით ემზადება. ამ ზეიმის მთავარი ნაწილი
 საშაბათო სანთლების დანთება და ღოცვაა. შაბათის უქმად
 განწესების მიზეზი მთლიანად ნათელი არ არის, სავარაუდოდ
 მოსემდელ ეპოქას მიეკუთვნება. რაც მთავარია, არცერთი
 სხვა დღეობა ებრაელთა დამოუკიდებლობის სრულ არსს, ისე
 სრულად არ გამოხატავს, როგორც შაბათი დღე [7:369]. ყო-
 ველი შაბათი განსვენების, ანუ დასვენებისაა, ხოლო ყოველი
 მეშვიდე წელიწადი შაბათის წელიწადი იყო. ამ წელს, ად-
 ამიანი, საქონელი და მიწაც ისვენებდა. გარდა ამისა, მიწის
 აღნიშნული წლის ნაყოფი ღარიბებს, ცხოველებს და ფრი-
 ნველებს ერგებოდათ. ამრიგად, ყოველი მეშვიდე დღე გა-
 ნკუთვნილი იყო დასვენებისათვის. ეს იყო შაბათი (ებრაულად
 „შაბათი“ დასვენებას ნიშნავს) და იგი ღმერთს ეკუთვნოდა.
 ათი საყოველთაო მცნების მეოთხე მუხლი გვაუწყებს: „მოი-
 ხსენე დღე იგი შაბათთა და წმინდა - ყავ იგი: ექუს დღე იქმოდე
 და ჰქმენ ყოველი საქმე შენი, ხოლო დღე იგი მეშვიდე, შაბათი
 არს უფლისა ღმერთისა შენისა.“ შაბათის დანესება „მეორე
 სჯულთას“ თანახმად, ემსახურებოდა ერთ მიზანს - მონებს

ექლავდათ სულის მოთქმის საშუალება [5:12]. სამღვდელთა კანონმდებლობა კი, სულ სხვა აზრს დებს მასში. კერძოდ, ადამიანი თავისი შრომითა და საქმიანობით ბაძავს ღვთის მოღვაწეობას, როგორც ღმერთმა დაისვენა შესაქმნის მეშვიდე დღეს, ადამიანებმაც ასევე უნდა დაისვენონ (გამოსვ. 31:13; დაბ. 2:20). ღმერთმა მისცა შაბათი ისრაელს იმის ნიშნად, რომ აკურთხა თავისი ერი (იეზეკ. 20:12) [9:931].

ამგვარად, შაბათს ადამიანებს უნდა გაეხსენებინათ ღვთის ყოველგვარი საქმიანობა და უპირველეს ყოვლისა, ისრაელიანთა ეგვიპტის ტყვეობიდან გამოხსნა. აი, რას ამბობს ღმერთი ესაია წინასწარმეტყველის პირით: „თუ შეაბრუნებ შენს ფეხს შაბათისაგან, რომ დათრგუნო სურვილი ჩემს წმინდა დღეს, შერაცხავ შაბათს სანეტაროდ და უფლის წმიდად მის განსადიდებლად და პატივს მიაგებ მას, არ მოიქცევი შენი ჩვეულებით, სურვილს არ აისრულებ და ფუჭსიტყვაობას არ მოჰყვები, მაშინ ინეტარებ უფალში“ [2:122].

შაბათ დღეს, სინაგოგაში, ისევე, როგორც ყოველ დღესასწაულზე, თორას რამდენჯერმე ლოცულობენ, ე.ი. ლოცვასა და თორის კითხვას უნდა მიუძღვნან. „საქართველოში მცხოვრები ებრაელები შაბათს ხვდებიან ფსალმუნების კითხვით და „ღება დოდის“ გალობით“ [2:134].

რატომ არის თორასა და თალმუდის მიხედვით, ცხოვრება საჭირო? ძველი აღთქმა, რჯული (კანონი), ძველებრაულად თორა, იუდეველებმა მისცეს ძველი აღთქმის პირველ ხუთ წიგნს - დაბადებიდან მეორე რჯულამდე. აქ არის მრავალი მოძღვრების ის უმნიშვნელოვანესი კანონები, ანუ ცხოვრების ადათ-წესები, რომლებიც ღმერთმა თავის რჩეულ ხალხს მისცა, რომელთა ცენტრში ცნობილი ათი მცნება დგას. ჩვენამდე მოაღწია იუდეველთა კოდექსმა, მაგრამ მას თავისი უნიკალურობით ვერც ერთი დღემდე მოღწეული ძველი კანონების კრებული ვერ შეედრება.

დაბადების წიგნში, სამყაროს შექმნასთან ერთად, აბრაამისა და ისრაელიანების მამამთავრებზეა მოთხრობილი. გამოსვლის წიგნიდან მეორე რჯულის ჩათვლით, ეგვიპტელთა ტყვეობა, უდაბნოში ხეტიალი და აღთქმულ მიწაზე ისრაელიანთა შესასვლელად მომზადება არის აღწერილი. რჯულის მთავარ ხუთ წიგნში - თორაში მოცემულია მცნებები, რომელიც ისრაელიანებს უნდა აღესრულებინათ, თუკი მათ საღვთო ერად ყოფნა უნდოდათ. უმთავრესი არის ის, რომ შემოქმედი ღმერთი არა მარტო ჩვენს წუთისოფელს ქმნის, არამედ განსაკუთრებულ ხალხსაც, რომელსაც თავისი თავის სამსახურად მოუხმობს, ჯერ ცალკე ადამიანებს, შემდეგ კი მთლიანად ერს, რომ მათი მეშვეობით მთელ ქვეყანას მისცეს ლოცვა-კურთხევა [2:87].

ამგვარად, განუმეორებელი წიგნი, რომელიც გვაძლევს განუმეორებელი ღმერთის დანახვის შესაძლებლობას, დღესაც კაცობრიობის კულტურის ცენტრში დგას, ვინაიდან იგი ისტორიასა და კანონზე მეტია! მას მიმართავენ ახლად აღმოცენებული ერები, რომლებსაც საკუთარი თავის შეცნობის ნყურვილი ამოძრავებთ. ეცნობიან რა ბიბლიურ ქეშმარიტებას, სხვადასხვა მრწამსისა და შეხედულების ადამიანები ერთიანდებიან საერთო მოწოდებით, - „გწამდეთ ღმერთი!“

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ცნობილი ათი მცნებიდან ერთ-ერთის, - ყოველი შაბათის წმინდად დაცვაა სჯულისმიერ დაკანონებული და მკაცრად ისჯება მისი შელახვა, ნებისმიერ შრომა-საქმიანობასთან დაკავშირებული ქმედება იკრძალება, „ქართველ ებრაელებში ცეცხლი რომ გაჩნდეს შაბათს, ქრისტიანს დაუძახებენ ცეცხლის ჩასაქრობად“ [10:132].

ლ. ნოდია, აბაშის რაიონის სოფელ სუჯუნასა და სუჯუნელეებზე შენიშნავდა, რომ შაბათი დღისათვის ებრაელთა ოჯახებს ჰყავდათ „მეცეცხლურები“, რომლებიც მცირე გასა-

მრჯელოსათვის ცეცხლის კერიებსა და ბუხრებს ემსახურებოდნენ და ამ ოჯახებში შინაურებადაც ითვლებოდნენ [4:65].

სამეგრელოში ცნობილი გამოთქმა, ჩემი მეცეცხლური - მეგრულად - მედაჩხირე მეზობელი, ყველაზე დიდ კეთილისმყოფელზე მიანიშნებს, რომელიც კარის მეზობელს, უახლოესს, სანდო ადამიანს გულისხმობს.

საქართველოს ებრაელები რწმენისა და ტრადიციებისადმი ერთგულებით გამოირჩეოდნენ, მოყვასის სიყვარული და თანაგრძნობაც არანაკლებ ახასიათებდათ. სახელდობრ, ცხინვალელი ებრაელის მოგონებიდან ირკვევა, თუ როგორ დაარღვია შაბათი დღის უქმეობა, რომ უარით არ გაესტუმრებინა ჭირისუფალი, რომელსაც საჭირისუფლოდ თაღის ფართალი სჭირდებოდა. მართალია, დუქნის პატრონმა ებრაელმა მხოლოდ გასაღები გადასცა მთხოვნელს, მაგრამ შაბათს არა თუ რაიმე საქმიანობა, საქმიანი საუბრის წარმართვაც იკრძალებოდა და ამიტომაც იგი მთელი დღე ფსალმუნებს კითხულობდა და გამჩენისგან პატიებას, შენდობას ითხოვდა. საბოლოოდ, მაინც მოსვენება ვერ ჰპოვა და თავისი საიდუმლო ცხინვალის ებრაელთა საზოგადოების რაბინს – ხვოლესს გაანდო და შენდობა ითხოვა. მან თურმე ღიმილით უპასუხა: „ტყუილუბრალოდ სწუხარ, მე მგონი არ შემცდარხარ, ცოდვა კი არა, უფრო მაღლი გიქნიაო.“ გასათვალისწინებელია ისიც, რომ რაბინი ხვოლესი, გვარად არა ებრაელის მიერ გამომცხვარ პურს, მის მიერ დამზადებულ მანონს თუ კარაქს სხვა ფანატიკოსი პირებივით არ ერიდებოდა [5:136].

მართალია, ებრაელთა ღმერთი თავისი სამართლიანი კანონების დაცვას მოითხოვდა [1 მეფ. 15:22], მაგრამ რიტუალს მართალი ცხოვრების გარეშე არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. სხვათაშორის, ეს იდეა სხვა ხალხთა რელიგიებისთვისაც უცხო არ ყოფილა.

ი. ჩორნის, რომელმაც XIX საუკუნის II ნახევარში იმოგზაურა რუსეთის თითქმის მთელი სამხრეთი ნაწილის ებრაელთა საყოფაცხოვრებო ვითარების შესასწავლად, ცხადია, მხედველობიდან არ გამორჩენია რალაც დარღვევები, რომლებსაც უფრო ჯამაათის მესვეურნი ამახინჯებდნენ. მაგალითად, ახალციხეში წესად ჰქონდათ ყოველ შაბათს, სანამ სეფერ-თორას გამოაბრძანებდნენ, ღარიბ გლეხთათვის „ნედავას“ აკრეფა. მთელი ჯამაათი მდიდარ პირებს შესცქეროდა, ისინი არ ჩქარობდნენ ქველმოქმედებას. ამის გამო, იწყებოდა ჩხუბი, დავა, ყვირილი, დაპირისპირება ფიზიკურადაც. გარდა შურისა და ურთიერთსიძულვილისა, თორის ნაკითხვა ორი-სამი საათით გვიანდებოდა, ვინაიდან ყველა იმას აკეთებდა, რაც აზრად მოუვიდოდა [11:169].

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ყოველი მეშვიდე დღე დასვენებისათვის იყო განკუთვნილი. ყოველი მეშვიდე „საშაბათო“ წელი იყო „საუქმო შაბათი მიწისათვის, უფლის შაბათი“. ცხადია, ამ დროისათვის მთელ მიწა-წყალს დაუმუშავებლად ვერ დატოვებდნენ, მაგრამ პირველი მოხვნიდან ყოველ მეშვიდე წელს ყანას ყამირად ტოვებდნენ. ამ წელს ღარიბ-ღატაკებს ნება ეძლეოდათ ყველაფერი, რაც კი ყანაში მოდიოდა, დაუყოვნებლივ მოეკრიფათ. ეს კი, იმას შეახსენებდა ადამიანებს, რომ მიწა არ წარმოადგენს ვინმეს საკუთრებას, ის „წმინდაა“ და მხოლოდ ღმერთს შეიძლება ეკუთვნოდეს.

ამდენად, გლახაკთათვის ზრუნვა არის რჯულისმიერი მოვალეობა. როცა მოიპკი ყანას, რაც მოსავალი ძირს ჩამოიყრება ან დაგავიწყდება, დატოვე ღარიბებისთვის. ამ ბიბლიური ქეშმარიტების გამოძახილს საქართველოშიც ვხვდებით. მოსავლის აღების შემდეგ, სოფელში გლახაკებს, ქვრივ-ობლებს დაუკითხავად შეეძლოთ ყანაში ან ვენახში დარჩენილი ნაწილის დათავისება. შაბათის წელიწადიდან

ყოველი ორმოცდაათი წელიწადი საყოველთაო დასვენებისა და მიტევების იყო. მაშინ ტყვეებსა და მონებს თავისუფლება ენიჭებოდათ, გარდა ამისა, ვალიც ევატიებოდათ, აგრეთვე დაგირავებული პატრონს უფასოდ უბრუნდებოდა. ნიშანდობლივია ისიც, რომ ყოველ მეშვიდე წელს, ანუ შაბათის წელიწადს ყველა ისრაელიანი მონა თავისუფლდებოდა, ხოლო ყოველგვარი ვალები უქმდებოდა (ლევ. 25:1-7; გამ. 23:10-11; რჯ. 15:1-6) [2:122].

ამრიგად, იუდაიზმის მონაპოვარი შაბათი დღე, მესიის მოსვლის ნიშნულადაც მიიჩნევა. ნათქვამია, მესია მაშინ მოვა, თუ მთელი ებრაელი ერი ორ შაბათს ერთმანეთის მიყოლებით დაიცავსო [6:90].

დღესდღეობით, შერბილდა და შეიცვალა ზოგიერთი საყოფაცხოვრებო საწესო რიტუალი, მათი მიდევნება ადამიანთა კეთილ ნება-სურვილზე გახდა დამოკიდებული და არა უზენაესის საღმრთო განგებულებაზე. უმთავრესია ის, რომ ებრაელთა ისტორია, ეს არის მარადიული ზრუნვა საკუთარი რელიგიისა და ზნე-ჩვეულებათა შესანარჩუნებლად. ძველია მათი ადათ-წესები და სარწმუნოებრივი შეხედულებანი, რომლებსაც მთელი ბედუკუღმართი ისტორიის განმავლობაში განუხრელად იცავენ. სამაგიეროდ კი, მიიღეს ის, რომ სამყაროს კიდით-კიდემდე გაფანტულებმა და არაერთხელ მტრის გარემოცვაში მყოფებმა თავიანთი ეროვნული იდენტობა შეინარჩუნეს. რწმენის თანმიმდევრულმა ერთგულებამ და კონსერვატიზმმა, რაც საფუძველია მათი ჩვეულებების სიმტკიცისა, ებრაელები განადგურებისაგან იხსნა და ვისაც ამგვარი საშიშროება ემუქრება, ვალდებულია თვითდამკვიდრების ასეთ მეთოდს იცნობდეს [3:133].

რწმენამ გადაარჩინა ებრაელები და სამშობლოში დააბრუნა. სწორედ შეუორგულებელი რწმენა გახდა ქართველებთან მათი ინტეგრაციისა და ეროვნული თვითმყოფადო-

ბის საფუძველი. ამიტომ, საქართველოს ებრაელთა დღესასწაულები და წეს-ჩვეულებანი, ძირითადად, ზოგად იუდაისტურ ნორმებს ემთხვეოდა. ძველი და ახალი აღთქმა თავისი არსით ერთ მთლიანობას წარმოადგენს, ამიტომ იესო ქრისტეს არ შეუცვლია შაბათის კანონი. თავდაპირველად, ქრისტეს მონაფენი შაბათს იცავდნენ. ქრისტეს ამალლების შემდეგაც, ისინი შაბათს შვეულებისამებრ იკრიბებოდნენ, რომ იუდეველთათვის კეთილი უწყება ემცნოთ. იესო ქრისტეს აღდგომის შემდეგ, ამ დღეზე ინაცვლებს ის, რასაც იუდეველები ჩვეულებრივ შაბათს უკავშირებენ, ანუ კვირის პირველ დღედ იქცა იესოს აღდგომის დღე [10:931]. ე.ი. იღვესასწაულება შვიდი დღიდან არა უკანასკნელი - შაბათი, არამედ ყოველი შვიდეულის პირველი დღე - კვირა. „ქრისტიანული ეკლესია შაბათს არ დღესასწაულობს, მაგრამ სამყაროს შექმნის ხსოვნისათვის და თავდაპირველი დღესასწაულის გასაგრძელებლად, სხვა დღეებთან შედარებით, შემსუბუქებულია მარხვა“ [1:21].

ძველი და ახალი აღთქმის განუყოფლობის სიმბოლოდ იქცა ქართველი ებრაელი, რომელიც ქართულ სინამდვილეს ისე ბუნებრივად შეეთვისა, რომ ებრაელების ეთნიკური იდენტობის მთავარ განმსაზღვრელს, - იუდაისტურ სარწმუნოებას არ ჩამოსცილებია. ამ საქმეში ქართველებისა და ებრაელების თანამშრომლობას, თანაგრძნობას ბიბლიური აზროვნება ასაზრდოებს.

დამონებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ათი მცნების განმარტება, საუბრები ათონელ ბერებთან, თბ., 2006.
2. ბიბლიის ენციკლოპედია, თბ., 2003.
3. ე. ნადირაძე, მსოფლიოს რელიგიები, თბ., 2005.
4. ლ. ნოდია, სუჯუნა და სუჯუნელი ებრაელები, თბ., 2001.

- 5.ი. პაპისმედოვი, ნანახი, მოსმენილი, განცდილი, კავკასიონი, თელ-ავივი, 1986.
- 6.რელიგიები საქართველოში, თბ., 2008.
- 7.ე. მამისთვალიშვილი, ქართველი ებრაელების ისტორია, თბ., 1995.
- 8.საპატრიარქოს ქრონიკა, გაზეთი „საპატრიარქოს უწყებანი“, №27, თბ., 2014.
- 9.საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, თბ., 2007.
- 10.ქ. შოშიაშვილი, ქართველ ებრაელთა ტრადიციული საოჯახო ყოფა და სულიერი კულტურა, თბ., 2002, (სადისერტაციო ნაშრომი).
- 11.ი. ჩორნი და მისი ცნობები საქართველოსა და იქ მცხოვრები ებრაელების შესახებ, წიგ. „იცხაკ დავითი“, ტ. 1, თელ-ავივი, იერუშალაიმი, 1976.
12. Всеобщая история религии мира, М., 2007.

HOLY SUBBAT IN THE EVERY-DAY LIFE OF GEORGIAN JEWS

Summary

For a Jew to be of Jewish faith means to exist. His main goal and purpous is a permanent wait for messiah. That is why calendar and religiose days are so important in the every-day life of Georgian Jews.

The given work is dedicated to a special fist day, holy Subbat, named “Day of God”. Subbat in Jewish language means rest. This day was dedicated and belonged to God. Not only every seventh day of a week was a day of rest, but evry seventh year, Subbat year was a fist, year of rest for soil, Subbat of God. Important nuances and nuances of less importance connected with Subbat are analised in the article.

Georgian Jews firmly and devotedly fallowed Judaic norms and dogmas that became a fundament of thier national identity.

საქართველოში მცხოვრები ბერძნები საზოგადოებრივი და პოსტსაზოგადოებრივი პერიოდში

საქართველოში ბერძნების პირველი დასახლებების გაჩენა ძვ. წ. აღ-ის VIII საუკუნეს, შავი ზღვის სანაპიროების ინტენსიურ ბერძნულ კოლონიზაციას უკავშირდება. ეს საკითხი ქართულ ისტორიოგრაფიაში გაცილებით უკეთ არის შესწავლილი, ვიდრე ბერძენთა ხელმეორე მიგრაციის პრობლემები, ამიტომ ათვლის წერტილად XIX-XX საუკუნეები მივიჩნით. მითუმეტეს XIX საუკუნის საქართველოს ბერძენ მოსახლეობას არავითარი კავშირი არ ჰქონია იმ ბერძნებთან, რომლებიც დასავლეთ საქართველოში ძველად გაჩნდნენ. საქმე იმაშია, რომ ანტიკური ეპოქისა და ადრეული შუა-საუკუნეების საქართველოში მცხოვრები ბერძენი მოსახლეობის ერთი ნაწილი სამშობლოში დაბრუნდა, მეორე უცხოელთა შემოსევების შედეგად განწყდა, მესამე – შეერწყა ადგილობრივ ქართველ მოსახლეობას [26, 140]. საერთოდ, საქართველოში მოსახლეობის რიცხოვნობის, ტერიტორიული ორგანიზაციის განსახლების დინამიკის დადგენა მით უფრო რთულია, რაც უფრო ადრინდელ ისტორიულ პერიოდს ეხება, ვინაიდან არასრულყოფილი მასალაა მკვლევრის განკარგულებაში [28, 19].

საქართველოს ტერიტორია უძველესი დროიდან იყო მოქცეული ინტენსიური მიგრაციების არეალში. საქართველოსა და მის მეზობელ რეგიონებს შორის მიმდინარეობდა აქტიური მიგრაციული პროცესები. საქართველოს სამეფო ხელისუფლება არა თუ უპირისპირდებოდა მიგრანტებს, არამედ სათანადო პირობებს მათი ინტეგრირებისათვის ქმნიდა. მაგალითად, ერეკლე მეფის ძალისხმევით შედგებოდა აღმოსავლეთ საქართველოში ბერძენთა პირველი მცირერიცხოვანი დასახლებების გაჩენა. ანატოლიიდან და გიუმისხანიდან ჩამოსულმა ბერძნებმა 1778 წელს, დაიწყეს

ახტალისა და აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა ადგილებში ოქროს, ვერცხლის, სპილენძისა და რკინის საბადოების დამუშავება და გარკვეული შემოსავალი შესძინეს სამეფო ხაზინას. 1785 წელს ომარ ხანმა საქართველოზე შემოსევის დროს, ახტალის სამთამადნო ბუდობების რაიონში მცხოვრები დაახლოებით 1,0 ათასი ბერძენი გაჟლიტა ან ტყვედ წაასხა. სწორედ ს. ყაუხჩიშვილი და პ. გუგუშვილი არიან ის პირველი ავტორები, რომლებმაც საქართველოში ბერძენების დასახლების და თურქეთის საფაშოებიდან სომეხთა და ბერძენთა გადმოსახლების ისტორია შეისწავლეს [9;10;17].

საქართველოში გაბატონების პირველივე წლებში, რუსული მმართველობა სასურველი ეთნიკური სიტუაციის შესაქმნელად პრაქტიკული ღონისძიებების გატარებას შეუდგა. ბერძენი კოლონისტების ერთ-ერთი პირველი ტალღა რუსეთ-თურქეთის დაპირისპირებას მოჰყვა. რუსეთის მეფის მთავრობამ ზომები მიიღო თურქეთის იმპერიიდან კავკასიაში ორგანიზებულად გადმოსახლებისა ბერძენები და სომეხები, ჩაესახლებინა ისინი თურქეთის მოსაზღვრე რაიონებში და აქ უერთგულესი წინამავალი რაზმები ჰყოლოდა [18, 157]. ქართველთა დენაციონალიზაცია, ქრისტიანი და არაქრისტიანი მოსახლეობის კოლონიზაცია, ქართველების გაბერძნება და სხვა ეთნიკური პროცესები ასახულია მიტროპოლიტ ანანია ჯაფარიძის მონოგრაფიაში [21].

საქართველოში მცხოვრები თანამედროვე ბერძენები, უმთავრესად, ე.წ. პონტოს ბერძენები არიან, რომლებიც თურქეთის ჩრდილო-აღმოსავლეთის რაიონებიდან გადმოსახლდნენ. ენობრივად საქართველოში მცხოვრები ბერძენები იყოფოდნენ ბერძნულენოვნებად (ელინოფონები) და თურქულენოვნებად (ურუმები). ელინოფონები ლაპარაკობდნენ ბერძნული ენის პონტოს კილოკავზე, რომელიც VI-VII სს-ში იღებს სათავეს... ბერძნული ენის პონტურ კილოკავზე

მეტყველებენ აფხაზეთსა და აჭარაში მოსახლე ბერძნები. წალკის რაიონის ბერძნების ძირითად მასას ურუმები (თურქულენოვანი ბერძნები) წარმოადგენდნენ. აფხაზეთში მოსახლე ბერძნების დასახლების ისტორია, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ სათანადოდ არის შესწავლილი ს. ყაუხჩიშვილის ნაშრომში, ხოლო ყოფა-ცხოვრება დასახლებიდან ანუ XIX-დან XX-ის 90-იან წლებამდე ასახულია ბერძენი ავტორის ნ. იოანიდის ნაშრომში [15]. აფხაზეთში მცხოვრები არაქართველი მოსახლეობის ბერძნების, მოლდაველების, ესტონელების ჩამოსახლების და სამეურნე შრომა-საქმიანობის, რწმენა-წარმოდგენების ზოგიერთი საკითხები განხილულია მ. ივაშჩენკოს ჩანაწერებში, რომელიც ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში ინახება [12].

აჭარაში ბერძნების მიგრაცია რუსეთ-თურქეთის ინტერესთა შეჯახებას მოჰყვა. საერთოდ, ეთნოდემოგრაფიული სიტუაციის შეცვლა რუსეთის იმპერიის გაძლიერებას და საქართველოში მისი წინსვლის ისტორიას დაუკავშირდა. აფხაზეთსა და აჭარაშიც ბერძენი მოახალშენეები ადგილობრივი მოსახლეობისგან დაცლილ ადგილებში განათავსეს. ბარისა და მთის მოსახლეობის ბუნებრივ-მიგრაციული პროცესები და უცხოეთიდან მოახალშენეების შემოყვანაც, ბარის დაცლილი ტერიტორიების მოსახლეობით გაჯერებას ემსახურებოდა. ეს პროცესები უპირველესად, ეკონომიკური წონასწორობის დაცვას უწყობდა ხელს, მეორე მხრივ, ისტორიულ-გეოგრაფიული კარჩაკეტილობის მოხსნას, საზღვარგარეთიდან შემოსული თუ რომელიმე ქართული ეთნოგრაფიული ჯგუფის კულტურული პოტენციალის ზოგადქართულ მოდელში ინტეგრირებას. საქართველოში მიმდინარე ეთნო-კულტურული პროცესები და ეთნიკური უმცირესობების სამოქალაქო ინტეგრაციის ანალიზი ავტორთა ჯგუფის მიერ შექმნილ მონო-

გრაფიებში, სათანადოდ არის განხილული [6]; [27]. ცალკე აღნიშვნის ღირსია, საბჭოთა რეჟიმის პერიოდის საქართველოში უმცირესობის როლსა და ადგილზე გამოცემული ვრცელი სამეცნიერო გამოკვლევა [32].

საქართველოს პოლიეთნიკურ რეგიონებში მცხოვრებ ეთნიკურ ჯგუფებს დღემდე შენარჩუნებული აქვთ ეთნიკური თვითშეგნება, თვითდასახელება, ენა, რელიგია და ტრადიციული კულტურა. საქართველოს მრავალენოვან და მრავალეროვან ქვეყანაში ოდითგანვე ცხოვრობდნენ სხვა ეროვნების წარმომადგენლები, რომლებსაც ყოველთვის ჰქონდათ საშუალება დაეცვათ თვითშეგნება, სარწმუნოება და კულტურა. ის, რაც დღეს ეროვნულ უმცირესობათა დაცვის ეგიდით ხდება მსოფლიოს დემოკრატიულ ქვეყნებში, საქართველოში მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე, ასეთი პოზიცია ეკავათ ჩვენს წინაპრებს [2,6].

წალკა, სადაც სოფლების უმრავლესობაში ურუმები ცხოვრობენ, ისტორიული თრიალეთის ტერიტორიაზე მდებარეობს. თრიალეთის ეთნიკური პროცესები, საერთოდ XIX საუკუნეში აქ შემოხიზნული მრავალი ეთნიკური ჯგუფის ყოფა და კულტურა არის ასახული ეთნოლოგების ნაშრომებში [29;20;25]. მათ შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს გამოკვლევას „ბერძნები საქართველოში“, ვინაიდან საქართველოში მცხოვრები ბერძნების ისტორიის, ყოფაცხოვრების, კულტურის საკითხებს კომპლექსურად წარმოადგენს [30].

თრიალეთის წინარექრისტიანული და ქრისტიანული ხანის საკულტო ძეგლები, საცხოვრებელი თუ სამეურნეო ნაგებობანი, რელიეფის, ჰავის, ნიადაგის სახესხვაობანი თ. ჩიქოვანმა სათანადოდ გაანალიზა [16]. ამავე შინაარსის ნაშრომთა რიცხვს განეკუთვნება - "Народы Кавказа" [13].

დასახელებულ ნაშრომებს ჩვენს საკვლევ საკითხთან პირდაპირი ან ირიბი შეხება აქვთ. ცხადია, ერთ-ერთი დასაყრდენი ჩვენი საველე მუშაობა გახლავთ, როდესაც უშუალო შეხება გვქონდა მიგრანტებთან. თუმცა საქართველოში მოსახლე ბერძნების შესახებ პოსტაბჭოურ პერიოდში იმდენად მწირი ისტორიოგრაფიული ბაზაა, რეალური სურათის მისაღებად, საჭირო გახდა ამ თემაზე არსებული ნაშრომების მეტ-ნაკლებად გათვალისწინება [14;23].

გაცილებით დიდ დახმარებას გვინწევნ პერიოდული პრესის ძველი და თანამედროვე მასალები. სახელდობრ, გაზ: „კავკაზი“, „საქართველოს რესპუბლიკა“, „რეზონანსი“, „ალია“ და ა.შ. ყურნ: „საარქივო მოამბე“, „საქართველოს სოფლის მეურნეობა“, „Советская этнография“ და სხვა, რომლებმაც საშუალება მოგვცა წინამდებარე ნაშრომი ჩამოგვეყალიბებინა.

ბერძნულ მიგრაციას აჭარაში აქვს საკუთარი ისტორია. ცნობილია, რომ მცირე აზიის მკვიდრ ქრისტიანებს – მათ შორის ბერძნებს, ეროვნული გადაგვარების საფრთხე ემუქრებოდა. თურქეთის მთავრობა ყოველ ღონეს იყენებდა იმპერიის არათურქი მოსახლეობის (ბერძნების, სომხების, ლაზების და სხვა) გამუსლიმანებისათვის. ამას ხელს უწყობდა ქვეშევრდომი ბერძნების მიმართ წარმოებული თურქეთის მთავრობის პოლიტიკა. დავიმონწმოთ ჩვენთვის უკვე საკმაოდ ნაცნობი ფაქტი: რუსეთსა და თურქეთს შორის სხვადასხვა პერიოდში წარმოებულ ომებში, ერთ-ერთი მეზობელი მხარისათვის ყარს-არდაღანის ოლქების მიერთება, ჩვეულებრივ მცირე აზიის ბერძნების გადმოსახლების პროცესში, გადამწყვეტ როლს თამაშობდა. აჭარის ტერიტორიაც, რომელიც ბერძენთა ემიგრაციამდე უკვე დიდი ხნის წინ თურქებს ჰქონდათ ოკუპირებული, ანატოლიის ტრაპეზუნდის (ტრაპიზონის) მსგავსად, რუსეთისა და თურქეთის პოლიტიკაში განხეთქილების ვაშლის ფუნქციას ასრულებდა [1, 65]. მხოლოდ

1878 წელს გაათავისუფლეს აჭარა თურქთა ბატონობისაგან. XIX-ის 70-იან წლებში წარმოებულ რუსეთ-თურქეთის ომთა სიმძიმე განსაკუთრებით საქართველოს შავი ზღვისპირეთს, კერძოდ, აფხაზეთს და აჭარას დაანვა. რუსეთ-თურქეთის ომის შემდგომ, აჭარა მოექცა რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში. სტრატეგიული თვალსაზრისით, თურქეთის ხელისუფლება ვერ შეურიგდა მეტად მნიშვნელოვანი საპორტო ქალაქის – ბათუმის დაკარგვას და აჭარის მუსლიმანი მოსახლეობის გადმობირების გზით, დაკარგულის დაბრუნებას შეეცადა [2, 57-58].

აღნიშნული პროპაგანდის შედეგად, აჭარის ბევრი სოფელი დაცარიელდა. სწორედ ამიტომ ცარიზმი დაინტერესებული იყო აღნიშნული სოფლები დაესახლებინა და ამით გაემაგრებინა რუსეთის იმპერიის საზღვრები. ასეთ სანდო ელემენტს ბერძნული მოსახლეობა წარმოადგენდა, რომელიც ბათუმში, როგორც ზღვისპირა, საპორტო ქალაქში ადრეც ყოფილა დამკვიდრებული. ისინი ძირითადად 1846 წლიდან გამოჩნდნენ, რომლებიც იყვნენ სხვადასხვა პროფესიის ადამიანები – თერძები, მჭედლები, ხუროები, ექიმბაშები და სხვა. უნდა აღინიშნოს, რომ ბათუმში ჩამოსული ბერძნები ერთგვარად მომთაბარე ცხოვრებას ეწეოდნენ. ისინი ბათუმში ჩამოდიოდნენ შემოდგომის დასაწყისში და გაზაფხულის მიწურულამდე რჩებოდნენ. ციებით ძალზე ბევრი ხალხი იხოცებოდა, ვინაიდან ბათუმში გავრცელებული ციება უმთავრესად ზაფხულობით იჩენდა თავს, მაგრამ ბოლოს და ბოლოს ბერძნები შეეჩვივნენ ბათუმს, მის ციებით გაჯერებულ ჰავას და თანდათან იწყეს აქ დასახლება“ [3, 3].

ბერძენთა ჩამოსახლება უმტკივნეულოდ როდი ხდებოდა. მიგრაციის სიმწვავეს ასახავს კლიმატური პირობებიც. სახელდობრ, ახალშენელი ინფორმატორი ი. პაპაიანიდი (დაბადებული 1935წ.) იხსენებს ძველებისაგან გაგონილს. „ციდან

მკვდარი ფრინველი ცვიოდაო“, დაბლობში მალარია ბობოქრობდა, ამიტომაც ხალხი მიდიოდა მალლობში, სადაც იყო სუფთა ჰაერი და წყალი [4, 76]. აჭარის სოფლებში მცირე-აზიელ ბერძენთა მასიური და პერიოდული ჩამოსახლება 80-იანი წლებიდან იწყება, როდესაც თურქეთის იმპერიაში გამეფებული აუტანელი სოციალური და პოლიტიკური ჩაგვრის გამო, ტრაპიზონის ვილაიეთიდან ბერძენთა შვიდი სოფელი აიყარა. სოფლების მოსახლეობის ნაწილი სამშობლოს დაუბრუნდა [4, 75]. ბერძენების გარდა, აჭარაში და საერთოდ საქართველოში, ამ დროს ბევრი არაქრისტიანი ეძებდა და პოულობდა თავშესაფარს. დემოგრაფიული პროცესები ისეთი ტემპით განვითარდა, რომ სულ მალე ქ. ბათუმი პოლიეთნიკურ ქალაქად გადაიქცა. ჩამოსახლებული ბერძენების რაოდენობა დღითიდღე იზრდებოდა. სახელდობრ, 1890 წლისთვის 1995 სული სახლობდა, 1897წ. 2764 ბერძენი, 1926წ. 2844 ადამიანი, 1959წ. კი – 1668. ეს ბათუმში, ხოლო რაც შეეხება მთელ აჭარას, 1979 წელს მთლიანად სახლობდა 7000 ბერძენი. 1998 წელს კი – 2837. ასეთი მკვეთრი შემცირება განპირობებული გახლდათ მათ მუდმივ საცხოვრებლად გადასახლება ისტორიულ სამშობლოში – საბერძნეთში [3, 5]. საერთოდ, საქართველოში ბერძნული მოსახლეობის ზრდის პროცესი მხოლოდ XXს. 40-იანი წლების ბოლოს შეფერხდა, საქართველოს ბერძნული მოსახლეობის რიცხვის მექანიკურ შემცირებასთან დაკავშირებით [1, 71]. ბერძენთა კომპაქტური დასახლებები გვხვდება ქალაქებში – ბათუმსა და ქობულეთში, ხოლო სოფლებში აჭყვაში, დაგვაში, კვირიკეში (ქობულეთის რაიონი) და ახალშენში (ხელვაჩაურის რაიონი). მთავრობა მათ სახაზინო და მუჰაჯირთა მინებზე ასახლებდა; დაგვა და ახალშენი იყო ის პირველი სოფლები, რომელმაც მიიღო ჩამოსახლებული ბერძენი, რომლებიც კომპაქტურ ჯგუფებად სახლდებოდნენ. მათ შო-

რის იყვნენ შესანიშნავი კალატოზები, ქვისმჭრელი ოსტატები, მკალავები, მჭედლები და ა.შ. ჩამოსულები ცდილობდნენ სამოსახლოდ აერჩიათ მაღლობი ადგილები, რადგან არაჯანსაღი კლიმატი, მალარიის კერა დახვდათ. პირველ ხანებში, როცა მიწა საკმარისად იყო, ცალკეული ოჯახები ფლობდნენ მიწის დიდ ნაკვეთებს. შედარებით გვიან ჩამოსული ბერძნები ადგილობრივ მკვიდრთაგან მიწებს ყიდულობდნენ. ყიდვისას დგებოდა საბუთი „თაფი“, რის საფუძველზეც, ამა თუ იმ პირს მონმეების თანდასწრებით, მიწის ნაკვეთი უმტკიცდებოდა [4,76]. მოსახლეობა ძირითადად ადგილობრივი ჯიშის საქონელს ინახავდა, რადგან ჩამოყვანილი ჯიში ადგილობრივ კლიმატურ და ეკოლოგიურ პირობებს ვერ ეგუებოდა. ახალმოსახლენი მეტწილად ერთსართულიან სახლებს იშენებდნენ, რომელიც ჩვეულებრივ ორი ოთახისა და ვერანდისაგან შედგებოდა. სახლის ინტერიერისათვის დამახასიათებელი იყო ბუხარი, რომლის ორივე მხარეს იყო ნიში ხატებით. ყოფით ურთიერთობაში ბერძნებში იგრძნობოდა ძლიერი კონსერვატიზმი. ადგილობრივ მოსახლეობასთან მჭიდრო სამეურნეო-კულტურული ურთიერთობის პროცესში, მრავალი ტრადიციული წეს-ჩვეულება და რიტუალი დროთა ვითარებაში შეერწყა და შეეთვისა ერთმანეთს.

1990-იანი წლებისათვის აჭარაში ბერძნული მოსახლეობა მეტწილად თავმოყრილი იყო ქობულეთის რაიონში (3.839), შემდეგ ხელვაჩაურში (625), ხულოში (22), ქედაში (8), შუახევში (2). „საქართველოს სხვადასხვა ტერიტორიაზე სხვადასხვა დროს დასახლებულ ბერძენთა შორის აჭარაში გადმოსახლებულ ბერძნებს, ყველაზე წმინდად ჰქონდათ შემონახული ბერძნული ენა და ტრადიციები. ისინი განათლებისა და კულტურის საკმაოდ მაღალი დონითაც გამოირჩეოდნენ“ [1,67]. როგორც თ. კომახიძის მონოგრაფიიდან ირკვევა, ბათუმში ბერძენთა სიმრავლეს ბერძენთა საზო-

გადოების შექმნა გამოუწვევია. მისი თავმჯდომარის ი. ეფრემიდის მიერ გამოყოფილ მიწის ნაკვეთზე, აუშენებიათ ბერძენთა საზოგადოების ეკლესია. საზოგადოებრივი სკოლაც აქვე ფუნქციონირებდა. ხოლო 1883 წელს ბათუმში დაარსებულა ბერძნული საეკლესიო სამრევლო სასწავლებელი. ინტერესმოკლებული არ იქნება იმ ფაქტის ხაზგასმა, რომ ნაციონალურ და რელიგიურ ჩაგვრას გამოქცეული ბერძენები პირველი შესაძლებლობისთანავე ეკლესიაზე ან სამლოცველოზე იწყებენ ზრუნვას. ასე მაგ: „ბორჯომის რაიონის სოფ. ციხისჯვარში ჩამოსახლებულებს, რომელთა უმრავლესობა გვარად სევასტოპოლიდან, მაშინვე პატარა, მაგრამ მეტად ლამაზი ეკლესია აუშენებიათ. ეს არა იმდენად საჭიროებისათვის, არამედ იმისათვის, რომ რჯულის ერთიანობა დაედასტურებინათ და თავიანთი ოსტატობაც ეჩვენებინათ“ [5, 19]. როგორც ირკვევა, ბერძენებს საკულტო ნაგებობის, ეკლესიის გარეშე ცხოვრება არ შეუძლიათ. პოსტსაბჭოურ პერიოდში, როდესაც მრევლი შემობრუნდა ეკლესიისკენ, საეკლესიო მშენებლობა აჭარის ბერძნულ მოსახლეობაში ფართოდ გაიშალა. ძველი, ჟამთა სიავისგან დაზიანებული სამლოცველოები აღდგა.

ნიშანდობლივია, რომ საქართველოში არსებულ ბერძენთა განსახლებაში არ შეინიშნება რაიმე სპეციფიკური მომენტი. სოფლისა და ქალაქის მოსახლეობას შორის ზრდა-განაწილება, საერთო რესპუბლიკური მაჩვენებლებისაგან არ გვიჩვენებს მნიშვნელოვან გადახრებს [1, 83].

რასაკვირველია, დემოგრაფიული ვითარება რადიკალურად შეიცვალა საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ. საქართველოში განვითარებულმა პროცესებმა (ეკონომიკური კრიზისი, ეთნიკური კონფლიქტები) განაპირობა ცხოვრების დონის მკვეთრი დაცემა, გაიზარდა უმუშევრობა, გაჩნდა ლტოლვილთა დიდი რაოდენობა, ამიტომ სამუშაოს საძებნელად

უცხოეთში უამრავი ადამიანი ნავიდა. ყოველივე ამან განაპირობა მოსახლეობის სოციალური სტრუქტურის, ეთნიკური შემადგენლობის და სხვა პარამეტრების ცვლილებები. შეიცვალა მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობა. აღნიშნული მიზეზების გამო, არაქართული მოსახლეობის ნაწილი, მათ შორის ბერძნები თავის ისტორიულ სამშობლოს დაუბრუნდნენ. თუმცა როგორც ბერძნები აცხადებენ, მათი ნაწილი კვლავ საქართველოში აპირებს დაბრუნებას [6, 150]. მათ ჩვენს ქვეყანასთან ასეთი დიდი სიყვარული აკავშირებთ.

საბერძნეთში მცხოვრები ბერძნები უმეტესად სოფლის მეურნეობას მისდევდნენ და აქაც იგივე გააგრძელეს. აჭარისა და აფხაზეთის ბერძნები მეთამბაქოებაში, მეჩაიობაში, მებოსტნეობაში, მებალეობაში და აგრეთვე მეთევზეობაში აქტიურად იყვნენ ჩაბმულნი. ცნობილია, რომ ბათუმში პირველი თამბაქოს ფაბრიკის მეპატრონე ბერძენი იყო, რომელიც სამშობლოში დაბრუნდა. მის ყოფილ საცხოვრებელ სახლში ამჟამად აჭარის არქიტექტორთა შემოქმედებითი სახლია განლაგებული. აჭარაში მცხოვრები ბერძნები დასაქმებულნი იყვნენ მრეწველობაში, ვაჭრობაში, ხელოსნობაში (ისინი საუკეთესო ქვისხუროები არიან), კულტურასა და განათლებაში. დევნილობის მძიმე ხვედრის მიუხედავად, საქართველო აღმოჩნდა ის ფუძე, სადაც ბერძნებმა მყუდრო და საიმედო ნავთსაყუდელი იპოვეს. საქართველოს ბერძენთა ფედერაციის პრეზიდენტის ბატონ კირიაკოს იორდანიდის თქმით, სწორედ ამიტომ იგრძნობა აქ ასე მძლავრად ბერძნული სული [7, 7].

უფრო მეტ სიმართლეს შეიცავს აჭარაში მცხოვრები ბერძენი დირიჟორის ოდისეი დიმიტრიადის განაცხადი – მე მხოლოდ ფიზიკურად, სხეულით ვარ ბერძენი, სულით კი - ქართველი ვარ.

აჭარაში ბერძენთა დიასპორის შენარჩუნებასა და მის შემდგომ განმტკიცებაში დიდ როლს ასრულებს 1990წ. ბათ-

უმში დაარსებული ბერძენთა საზოგადოება, რომლის საქმიანობას ასახავს ბეჭდვითი სიტყვის ორგანო – გაზეთი „ბათუმი“. თავისი ქმედებით და დანიშნულებით, მაშინ ბერძენთა საზოგადოება საკონსულოს როლს ასრულებდა [3, 51]. ამ საზოგადოების საქმიანობა 1995წ. საქართველოში გახსნილმა საბერძნეთის საელჩომ გააგრძელა. აჭარიდან ქალაქ სალონიკში რეპატრირებულმა მოსახლეობამ, საზოგადოების დაფუძნება მოითხოვა, ვინაიდან აჭარიდან საბერძნეთში ჩასახლებული ბერძნების ძირითადი მასა ქალაქ სალონიკში ცხოვრობს. აქ 1997 წელს დაარსდა საზოგადოება „ბათუმი“, რითაც ჩვენი კუთხიდან გადასახლებულმა ბერძნებმა გამოხატეს თავიანთი სიყვარული იმ კუთხისადმი, იმ ქალაქისადმი, სადაც ისინი ათეული წლების განმავლობაში ცხოვრობდნენ [3, 68].

ცხადია, ძალიან რთულია პოსტსაბჭოურ პერიოდში არაქართველი მოსახლეობის მიგრაციაზე, იმიგრაციაზე სანდო ცნობების მოპოვება. 2002 წლის საქართველოს მოსახლეობის პირველი საყოველთაო აღწერის მიხედვით, აჭარაში ბერძნების რაოდენობა შემდეგნაირად წარმოგვიდგება. აქ სულ 2168 ბერძენი ცხოვრობს. აქედან ქ. ბათუმში 587 ბერძენია. ქედისა და შუახევის რაიონებში საერთოდ არ გვხვდებიან. თითქმის იგივე სურათია ხულოს რაიონში, აქ მხოლოდ 2 ბერძენი ცხოვრობს. ხელვაჩაურში – 91, ხოლო ყველაზე დიდი რაოდენობით (1487 ადამიანი), ქობულეთის რაიონში ბინადრობენ [8, 304].

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქალაქ სალონიკში მოიყარა თავი, როგორც საქართველოდან გასახლებულმა ბერძნებმა, ისე საშოვარზე გასულმა ქართულმა მოსახლეობამ. დღეისათვის ქ. სალონიკში არანაკლებ ოცდაათი ათასი საქართველოდან წასული ბერძენი ბინადრობს, რომლებმაც მიიღეს მოქალაქეობა, ხოლო ჩასულ ქართველთა უმრავ-

ვლესობა არალეგალურად ცხოვრობს. ბერძნებს ახსოვთ ის სიკეთე, მეგობრობა და მეზობლობა, რაც საქართველოში დახვდათ და შესაბამისად ხელს უმართავენ არალეგალურად ჩასულ ჩვენს თანამემამულეებს. ამ მეგობრობის ნათელი დადასტურებაა 1998წ. ჩატარებული საბერძნეთის კულტურის დღეები, მრავალფეროვანი პროგრამით: კონცერტებით, სიმპოზიუმებით, გამოფენებით და მისთანა. აღსანიშნავია, საგარეო საქმეთა მინისტრის მოვალეობის შემსრულებლის, ბატონ გეორგიოს პაპანდრეუს მისასალმებელი სიტყვა კულტურის დღეების დანიშნულების შესახებ. „რომ გადავხედოთ ჩვენს ისტორიულ წარსულს, მასში ხშირად საქართველოს ბერძნების თემა იკვეთება. ისინი ყოველთვის გამოირჩეოდნენ თავიანთი ძირებისა და ღირებულებების ერთგულებით, ინახავდნენ ეროვნულ ტრადიციას, უფრთხილდებოდნენ თავიანთ თვითშეგნებასა და დედაენას. საქართველოში მცხოვრებმა ბერძნებმა, რომლებმაც ქართულ მიწაზე მკვიდრად გაიდგეს ფესვები, ყველაზე ძძიმე ჟამსაც კი, შეინარჩუნეს თავიანთი რწმენა მსოფლმხედველობა, მაღალი იდეალები“ [7,8].

საბერძნეთის კულტურის დღეებიდან სულ სამიოდე თვე იყო გასული, როდესაც ბათუმს ეწვია პონტოელ ბერძენთა საკმაოდ რიცხვმრავალი, 200 კაციანი წარმომადგენლობა. ამ დელეგაციის შემადგენლობაში საბერძნეთის პარლამენტის წევრები, ქალაქების მერები, საზოგადო მოღვაწეები, აგრეთვე ფოლკლორული ანსამბლები შედიოდნენ. წინასწარ გახლდათ დაგეგმილი კონფერენციის ჩატარება თემაზე: ელინიზმი ყოფილ საბჭოთა კავშირში [3, 86].

ამრიგად, ბერძნები საქართველოსა და ჩრდილოეთ კავკასიის უამრავ ადგილებში ცხოვრობენ, მაგრამ აჭარის ბერძნების ერთსულოვნება და ერთიანობა თითქოს განუმეორებელია, როგორც ერთმანეთთან ისე დამხვედურ მოსახ-

ლეობასთან. ჩამოსახლებიდან დღემდე მათ ერთად, უდრ-ტვინველად დაძლიეს, როგორც სოციალური, ეკონომიური, ეკოლოგიური, დემოგრაფიული ისე სხვა უმნიშვნელოვანესი პრობლემები.

აჭარის გარდა, ბერძენთა კომპაქტური დასახლებები გვხვდება აფხაზეთში. საერთოდ, საქართველოში ბერძნული დასახლებები უმეტესწილად განლაგებულია საქართველოს სამხრეთ, სამხრეთ-დასავლეთ და ჩრდილო-დასავლეთ რეგიონებში. ესენია: წალკა, თეთრიწყარო, დმანისი, მარნეული, ნითელწყარო, ახალციხე, ბორჯომის რაიონები. სხვაგან საქართველოში ბერძენი მოსახლეობა ან საერთოდ არ იყო, ან რამდენიმე ასეული მცხოვრებით განისაზღვრებოდა.

ცნობილია, რომ აფხაზეთის ეთნიკური აჭრელება XIX ს-ის მეორე ნახევარს უკავშირდება, თუმცა ცარიზმის ხელისუფლებას უკვე XIX ს-ის 30-იანი წლებისთვის ჰქონდა დაგეგმილი, ვინაიდან თურქეთის სამფლობელოს მოსაზღვრე საქართველოს მიწები საუკეთესო პირობებს წარმოადგენდა რუსების დასახლებისათვის. მდიდარი ბუნების მიუხედავად, სამეგრელოს, გურიისა და იმერეთის კოლონიზაცია გაუვალი ჭაობებისა, უღრანი და გაუტყეხელი ტყეებისა და მიუდგომელი მთაგრეხილების პირობებში, ჯერჯერობით რუსებისთვის შეუძლებელი იყო. ამიტომ ძველი კოლხეთის გაუდაბურებული ადგილები თურქთა პრონვინციებიდან გადმოსახლებული ქრისტიანების მეოხებით უნდა აეყვავებინათ [9, 541]. ამისთვის ხელსაყრელი პირობები შეიქმნა 1866-1867 წლებში, როდესაც საბერძნეთსა და თურქეთს შორის ურთიერთობა გამწვავდა და თურქებმა დაიწყეს რეპრესიები მცირეაზიელ ბერძენთა წინააღმდეგ. „ასეთ ამბებთან იყო დაკავშირებული ის, რომ 1868 წლის განმავლობაში 200 კომლი ანატოლიელი ბერძენი დასახლდა შავი ზღვის ოლქში“ [10, 131]. 1866 წლის ცნობილი აფხაზთა აჯანყების შემდეგ, საკმაო ტერიტორია

აღმოჩნდა თავისუფალი. აფხაზეთის მკვიდრი მოსახლეობა **1877-1878** წლების ომის პერიოდშიც, დიდი რაოდენობით გაიხიზნა თურქეთში. ცხადია, აფხაზეთის დაცარიელებული სოფლები დიდხანს არ დარჩებოდა დაუსახლებელი და აუთვისებელი. აფხაზეთის ნაყოფიერი მიწა-წყალი, ჰავა, კლიმატი მიმზიდველ პირობას ქმნიდა ნებისმიერი რჯულის ადამიანის დასასახლებლად. „ასეთ პირობებში სანდო ელემენტს წარმოადგენდა თურქეთის მოსახლე მტერი, ბერძნობა. მასზე დაყრდნობა რუსეთის მთავრობას უფრო უშიშრად შეეძლო, ვიდრე ადგილობრივ მოსახლეობაზე, რომელმაც თურქების პირველ მოახლოებისთანავე **1877** წელს, აფხაზეთში არსებული სოციალური უსწორობით გამოწვეული გრძნობები აჯანყებად აქცია“ [10, 136].

მიგრანტების დასახლებას შესაძლოა სტიქიური ხასიათი ჰქონოდა, მაგრამ მათ იმდენად კარგი პირობები დახვდათ, ორგანიზებული მიგრაციის შემთხვევაში რომ ხდება ხოლმე. სახელდობრ, „მათ განკარგულებაში იმდენი მიწა იყო, რომ თვითონ ერთ მეოთხედსაც ვერ ამუშავებდნენ: დანარჩენებს ისინი ან ჰყიდნენ (რის წყალობითაც მსხვილი მიწისმფლობელები გაჩნდნენ) ან იმარაგებდნენ (ალბათ, მომავალში გადმოსახლებულ მცირეაზიელ თვისტომთათვის)“ [10,143].

კონკრეტულად მცირე აზიის რომელი დასახლებიდან არიან აქაური ბერძნები წამოსული ზუსტად არ არის დადგენილი. ბერძნების მასობრივ და ეტაპობრივ გადმოსახლებას ხელს უწყობდა რუსეთის მთავრობის დაპირებებიც, როგორცაა **15** წლის მანძილზე სამხედრო სამსახურიდან განთავისუფლება, **30** დესეტინა მიწა, თითო ხარი, მეწველი თხა და თითოეულ ოჯახს კიდევ მცირედი ფულადი დახმარება. გარდა ამისა, მთელი ამ აფხაზთა აჯანყებებისა და არეულობის დროს, აფხაზეთში გადმოსახლებულ ბერძნებსა და მათ სოფლებს საგანგებოდ გამოყოფილი ჯარის ნაწილები

იცავდა. ეს არ ყოფილა შემთხვევითი ღონისძიება, რადგან მთელი ზემოთ აღნიშნული საომარი მოქმედებების მანძილზე, აფხაზეთში გამორბოდა მცირეაზიელ ბერძენთა და სხვა მოდგმის მცირეაზიელ ლტოლვილთა ახალ-ახალი ნაკადები. ზემოთ განხილული არეულობების პერიოდშიც და შედარებით მშვიდობიან დროსაც, აფხაზეთში დასახლებული ბერძენი კოლონისტები, როგორც წესი აქტიურად იცავდნენ იმ ადგილებს, სადაც ისინი დამკვიდრდნენ. ასე იყო საქართველოშიც. ასე იყო არა მარტო საქართველოში, არამედ მთელი ამიერკავკასიის ფარგლებშიც და მის გარეთაც [1, 64]. ნიშანდობლივია ისიც, რომ აფხაზეთისა და აჭარის ბერძენ კოლონისტებს, სხვა კოლონისტებთან შედარებით, განათლებისა და კულტურის მაღალი დონეც გამოარჩევდა.

ბერძენთა პირველ ახალშენებს 1869 წელს – ალექსანდროვკას, ოლგინსკოეს და გეორგიევსკოეს, სწრაფად მიემატა 1879 მარინსკოე, 1880 წელს მიხაილოვკა, 1882წ. – კონსტანტინოვკა და ეკატერინოვკა – 1880 წელს. აფხაზეთის ბერძნულ ახალშენებს რუსეთის სამეფო საგვარეულოს ბრწყინვალე წარმომადგენელთა და კავკასიის მეფისნაცვლის სახელს (მიხაილოვკა) არქმევდნენ. ისე გაიზარდა აფხაზეთში ბერძნული მოსახლეობა, რომ 1934 წლის მონაცემებით, 31 სოფლის ძირითად მოსახლეობას ისინი შეადგენდნენ. საერთოდ, 1940-იან წლებში აფხაზეთის 96 სოფელში მოიპოვებოდა ბერძნული მოსახლეობა [10, 153; 125]. ბერძენთა კომპაქტური დასახლებები ძირითადად სოხუმის რაიონის სოფლებში გვხვდებოდა. აგრეთვე ქალაქებში: სოხუმში, გაგრაში, გუდაუთაში.

არაქართველების ჩამოსახლება აფხაზეთში XIX საუკუნის II ნახევარში ინტენსიურად მიმდინარეობდა. განსაკუთრებით დიდი რაოდენობით მოდიოდნენ სომხები, ბერძენები, მოლდაველები, ესტონელები, რუსები, ბულგარულები და ა.შ., რო-

მლებიც დამკვიდრნენ, როგორც ქალაქებში, ისე სოფლებში. ასე შეიქმნა ახალი ბერძნული და სომხური სოფლები აფხაზეთში. ბერძნული მოსახლეობის სწრაფი კოლონიზაციის შემდეგ, ბუნებრივი მატების ხარჯზე მოსახლეობა აქ განუხრელად იზრდებოდა. ზრდის პროცესი **XXს. 40-**იან წლების ბოლოს შეფერხდა. საბერძნეთში გადასახლებასთან დაკავშირებით, ჯერ კიდევ **1926** წელს აფხაზეთში აღმოცენდა მოძრაობა. უკვე **1930** წელს საქართველოდან საბერძნეთში გამგზავრების მსურველები **1200-1400** კაცს შეადგენდნენ. მათი საბერძნეთში გამგზავრების მიზეზები შემდეგში მდგომარეობდა: **1)** ძალდატანებითი განევრიანება კოლმეურნეობებში; **2)** ეკონომიკური სიდუხჭირე და შიმშილის ზღურბლზე ყოფნა; **3)** მცირე მიწიანობა და მოუსავლიან მიწებზე დასახლება; **4)** სასკოლო საქმის მოუგვარებლობა [2, 61]. გადასახლების უფლების მოპოვების შემდეგ, ბერძენთა ნაწილი დაბრუნდა სამშობლოში. **1949** წლის საკავშირო დადგენილების მიხედვით, სპეცგადასახლების წესით და რიგით, საქართველოსა და აზერბაიჯანის საბჭოთა სოციალური რესპუბლიკებიდან გადასახლებულ იქნენ: **1)** საბერძნეთის ყველა ქვეშევრდომი; **2)** საბერძნეთის ყოფილი ქვეშევრდომები, რომლებსაც იმ მომენტისათვის არ გააჩნდათ მოქალაქეობა; **3)** საბერძნეთის ყოფილი ქვეშევრდომები, რომლებმაც შემდგომში საბჭოთა კავშირის მოქალაქეობა მიიღეს [11, 42]. საქართველოსა და აფხაზეთის ავტონომიური რესპუბლიკის სადირექტივო ორგანოების გადანყვეტილებით, ბერძენი ეროვნების პირები, სხვა ქვეყნების ქვეშევრდომები და მოქალაქეობის არმქონენი გასახლებულ იქნენ. აფხაზეთიდან ყაზახეთში გადასახლებულების ნაწილი (ანუ ის პირები, რომლებიც არ ექვემდებარებოდნენ სპეცგადასახლებას) – სულ **1362** ადამიანი, თვითნებურად დაბრუნდა აფხაზეთში და გულრიფშის, სოხუმის რაიონებში, აგრეთვე უშუალოდ ქ. სო-

ხუმში დასახლდა [11, 46]. როგორც ირკვევა, ბერძნებს ხშირი ადგილმონაცვლეობა ახასიათებს. კერძოდ, ბერძენი ეროვნების წარმომადგენელთა ნაწილი, რომელიც სამამულო ომამდე საბერძნეთში წავიდა, 50-იან წლებში კვლავ ბრუნდება საქართველოში, ეს პროცესი მრავალ სიძნელესთან იყო დაკავშირებული. ხოლო ყახაზეთში არაკანონიერად გასახლებულ ბერძნებს მთავრობამ ზარალი აუნაზღაურა [2, 61].

ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში ინახება მასალა, რომლებიც აფხაზეთში მცხოვრები ბერძენი მიგრანტების საბჭოური ცხოვრების წესს გვაცნობს. მისი ცნობით, XIX ს-ის 70-80-იან წლებში. აფხაზეთში გადმოსახლებული ბერძენი კოლონისტები ტრაპიზონის ვილაიეთიდან იყვნენ. კალატოზობით ცნობილი ბერძნები ზაფხულობით გადმოდიდნენ სამუშაოს საძებნელად და ზამთარში, სამშობლოში ბრუნდებოდნენ. მათი კლდოვან-მთიანი და ნაკლებად ნაყოფიერი მიწები უბიძგებდათ უკეთესი საცხოვრებელი პირობები ეძებნათ. საამისოდ აფხაზეთი მათთვის საოცნებო მხარე აღმოჩნდა. ტრაპიზონში ბერძნების მთავარი საქმიანობა ფრიად შრომატევადი კულტურის – თამბაქოს მოყვანა გახლდათ და აქაც იგივე გააგრძელეს. აგრეთვე მესაქონლეობას, მიწათმოქმედებას, მეფუტკრეობას და მეფრინველეობასაც მისდევდნენ. სოფელში ძირითადად სოფლის მეურნეობით იყვნენ დაკავებული, ხოლო ქალაქში ხელოსნობითა და ვაჭრობით.

ძალზე საინტერესოა მათი რწმენა-წარმოდგენები. სახელდობრ, საქონლის მფარველად წმ. დიმიტრი გვევლინება. საზაფხულო საძოვარზე საქონელს ბედნიერ დღეებში მიერეკებიან, როგორცაა ორშაბათი, პარასკევი და შაბათი. მიწის დამუშავებისას, წმინდა გიორგის ევედრებიან და მოსავლის სიუხვეს შეთხოვენ. ქორწილი უმეტესწილად კვირა საღამოს იმართება. რაც შეეხება ამინდს, იგი დამოკიდებულია იანვრის

პირველი თვის თორმეტ დღეზე. თუ როგორი ამინდი იქნება თვის თითოეულ დღეს, ზუსტად იგივე იქნება სხვა დღეებში. მაგ: თუ სამი იანვარი წვიმიანი იყო, იგივე ამინდს უნდა ველოდოთ ვთქვათ იმავე წლის სამ მარტს და ა.შ. ახალი წლის დადგომისას, წმინდა ბასილი დიდს სიმღერით მიმართავენ. მათთვის ყველაზე დიდ დღესასწაულად ჯვართამაღლება ითვლება. ღმრთისმშობლის საფარველის ხსენების დღეს მიცვალებულებს – საფლავზე გასვლით და ტრაპეზით მოიხსენიებენ [12, 4-20]. ივაშჩენკოს მიხედვით, 1930 წელს, აფხაზეთში ბერძნების რაოდენობა 29703 ადამიანს არ აღემატებოდა.

საქართველოში ეროვნული უმცირესობანი ეკონომიკურად, კულტურულად, ენობრივად და საყოფაცხოვრებო დონით სრულიად სხვადასხვა საფეხურზე იყვნენ. ბერძნებში ფართოდ დამკვიდრებული იყო პატრიარქალურ-თემური ურთიერთობის გადმონაშთები. ყოფით ურთიერთობაში ბერძნებში იგრძნობოდა ძლიერი კონსერვატიზმი. აქ თავს იჩენდა ადრინდელი საცხოვრისიდან მოყოლილი ტრადიციული წესჩვეულებებისა და რიტუალების შერწყმა. ისინი ღრმად რელიგიურები იყვნენ. მართლმადიდებელ ქრისტიანებს სწამდათ ხის, წყლის, მთის, მზის და სხვა კულტები. გვალვის დროს წვიმის გამოსაწვევად სხვადასხვა მაგიურ რიტუალებს მიმართავდნენ. ახალი წლის დღეებში ახალგაზრდობა მდინარეებთან და წყაროებთან იყრიდა თავს, რომ წყლის ღვთაებისთვის ახალი წელი მიელოცა [13, 432].

საქართველოში მცხოვრები ბერძნებიდან კულტურულად და ეკონომიკურად ყველაზე ჩამორჩენილი თბილისის მაზრის წალკის რაიონის ბერძნები იყვნენ. უკეთეს პირობებში იყოფებოდნენ აჭარისა და აფხაზეთის ბერძნები. 1926-1927წ. სასწავლო წელს საქართველოში 36 ბერძნულენოვანი სკოლა იყო. ამ სკოლებისთვის კადრებს ლენინგრადის უნივერსიტე-

ტში ამზადებნენ. ქალაქ სოხუმში მცხოვრები ბერძნებისთვის ბერძნულად გამოდიოდა გაზეთი „Красный табаковод“. ამ პერიოდში გაიხსნა სოხუმში ბერძნული დრამატული თეატრი [14, 62].

ბერძნები საბჭოური ცხოვრების წესისადმი გულგრილობას იჩენდნენ. საქართველოში პარტიის წევრი ბერძენი 80 ადამიანი იყო, აფხაზეთში – 32, აჭარაში – 38. კომკავშირელთა რაოდენობა მთლიანად 468 წევრით განისაზღვრებოდა. აფხაზეთში 1000 ბერძენ გლეხზე 1 პარტიის წევრი მოდიოდა. პროფკავშირის წევრად 1538 ბერძენი ირიცხებოდა [2, 65]. ეს მით უფრო საინტერესოა, ვინაიდან ბერძენი ემიგრანტების დიდი ნაწილი რუსეთის სახელმწიფოში ცხოვრობდა. 1989 წლის საკავშირო აღწერილობის მიხედვით, აფხაზეთის ტერიტორიაზე 14664 ბერძენი ითვლებოდა, რაც მთლიანად საქართველოში მცხოვრები ბერძნების 14,6%-ს შეადგენდა [15, 70].

1990-იან წლებში დაწყებულ მიგრაციულ პროცესებში, ბერძნები, სხვა ეთნიკურ ჯგუფებთან შედარებით, განსაკუთრებული აქტიურობით გამოირჩეოდნენ. ამაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა საბერძნეთის მთავრობამ, რომელიც ხელს უწყობდა ყოფილი საბჭოთა კავშირის რესპუბლიკებში მცხოვრები ბერძნების საბერძნეთში იმიგრაციას. „1992-1993წწ. აფხაზეთის ტერიტორიაზე მიმდინარე საომარი მოქმედებების შედეგად, აფხაზეთის ბერძნული მოსახლეობა, რომელიც 1989 წელს 14700 ადამიანს შეადგენდა, საბერძნეთის მთავრობის ხელშეწყობით, თითქმის მთლიანად გადასახლდა საბერძნეთში“ [6, 159]. ამდენად, გარეშე ძალების მიერ ინსპირირებულმა აფხაზურ-ქართულმა კონფლიქტმა ადგილობრივი მოსახლეობის და შემოსული მიგრანტების ერთობა გათიშა. გამოიწვია მწვავე პოლიტიკური და

ეკონომიკური კრიზისი, რაც მეტ-ნაკლები სიხშირით დღემდე გრძელდება.

ბერძენთა კავკასიაში (მათ შორის საქართველოში) გადმოსახლების საქმეს, პირობებს და პროცესს, **1810** წელს საგანგებოდ შექმნილი „კავკასიაში თურქეთიდან ქრისტიანთა გადმოსახლების კომიტეტი“ ხელმძღვანელობდა. მათ დასასახლებლად ადგილობრივი მოსახლეობისგან დაცლილი გაუკაცრიელებული ადგილები შეირჩა, რომელთა ათვისება სასურველ შედეგს იძლეოდა. ასეთი რეგიონების რიცხვში თრიალეთი, დღევანდელი წალკის რაიონი აღმოჩნდა. ქართველებით მუდამ მჭიდროდ დასახლებული კუთხე **XIX**-ის დამდეგს, გაცარიელებული იყო. „სამაგიეროდ მომრავლდნენ „ელნი მუჰამედიანნი - ნომადი თურქების შთამომავალი, რომლებმაც თანდათანობით დაიკავეს თრიალეთის ქედის სამხრეთი კალთები“ [16, 14]. **1829**წ. უკვე დაიძრა ბერძენ კოლონისტთა ოჯახები თრიალეთისაკენ. პირველი სოფელი, რომელშიც ისინი დასახლდნენ ბეშთაშენი იყო. ეს იყო გადმოსახლებულთა პირველი ჯგუფი, სოციალურად შერეული სტატუსის მცხოვრებლები (ხელოსნები, ვაჭრები, მიწათმოქმედნი). ბერძენების მეორე ჯგუფს სასულიერო წოდების მიგრანტები მიემატნენ. მოგვიანებით მესამე და მეოთხე ჯგუფიც შემოუერთდათ, რომლებიც წალკის მიდამოებში, **1829-1831**წწ. არსებულ ნასოფლარებში დასახლდა წალკის რაიონის **31** სოფელში **7052** ბერძენი და სომეხი სახლობდა. ეროვნების მიხედვით მათ შორის უმრავლესობას ბერძენები შეადგენდნენ [17, 557].

კოლონისტებისადმი მოცემული ბევრი პირობა და შეღავათი მხოლოდ ქალაქებზე დარჩა. ადმინისტრაციისგან შევიწროებულ მიგრანტებს არც უკან დასაბრუნებელი გზა ჰქონდათ. თურქეთის სამფლობელოებში არა მარტო სამოქალაქო, არამედ სარწმუნოებრივი ჩაგვრაც ელოდათ და ნებით თუ

უნებლიეთ საბოლოოდ ბედს შეურიგდნენ. 1832 წლისთვის გადმოსახლებულებმა თრიალეთის 18 სოფლის მიწა-წყალი შეავსო. „მათ უმრავლესობას უწოდეს იმ ძველი თურქული სოფლების სახელები, საიდანაც ისინი გადმოსახლდნენ: ავრანლო (სოფ. თეზი), ბარმაქსიზი, კარიაქი (ყოფ. ბჭითი), ქვემო ხარაბა (ბაბია), ყარაკომი (ლიპი) და სხვა. იმის გამო, რომ გადმოსახლებულებს არ ეყოთ მიწის ნაკვეთები, წალკის სამხრეთით მე-10 კმ-ზე, სოფელ გომარეთთან ახლოს (დღევანდელი დმანისის რაიონი), სამი სოფელი დაარსეს: ერგიშოლლი, ანბარლო (დღევანდელი განახლება) და დემირბულატი. ქვემო ქართლის დასახლებული სოფლების მიწები, ცხადია ქართველ მებატონეებს: მალალაშვილებს, ელიოზიშვილებს, ბარათაშვილებს, ორბელიანებს, ჯავახიშვილებს... ეკუთნოდა, რასაც მრავალი დოკუმენტი ადასტურებს [18, 159]. საბჭოთა პერიოდში და პოსტსაბჭოურ საქართველოში იყო დაყენებული საკითხი, რომ აღნიშნულ სოფლებს ძველი ქართული სახელები დაბრუნებოდა, მაგრამ ამჟამადაც არაქართული სახელწოდებებით გვევლინებიან.

ამდენად, წალკაში XIXს-ის მანძილზე, ბერძნების რაოდენობა ყოველწლიურად იზრდებოდა. თუ 1832 წელს, მათი რიცხვი 3381 ადამიანს აღწევდა, 1864წ-ის, უკვე 9245 ადამიანს შეადგენდა [19,65]. წალკა დროთა განმავლობაში თბილისის გუბერნიის ბორჩალოს მაზრაში შედიოდა. ერთ-ერთი სტატისტიკური აღწერილობის მიხედვით, აღნიშნულ მაზრაში ბერძნები შემდეგ სოფლებში უმრავლესობას წარმოადგენდნენ. მაგ. აკრანლოში 1634 ადამიანი, ედილ-ქილისაში 1167, ქუმბიათში – 1915. ქარიაქში 1204, ბარმაქსიზში – 1655 და ა.შ. [20, 118-126].

ბერძენ ემიგრანტთა საქართველოში ჩამოსახლება პერიოდულად აქტიურდებოდა. XIXს-ის 80-იან წლებში, მათი კოლონიზაცია აფხაზეთსა და აჭარაში სწრაფი ტემპით წავიდა.

თურქეთიდან საქართველოში ბერძენთა იმიგრაცია XIX ს-ის II ნახევარშიც გაგრძელდა. ამ დროს საქართველოში მცხოვრები ბერძენების ნახევარი (მათი რიცხვი 40 ათასს აღწევდა), ბორჩალოს მაზრაზე მოდიოდა [26, 144]. თრიალეთში (წალკაში) მცხოვრები ბერძენების ძირითად მასას ურუმები წარმოადგენენ, რომლებიც მართლმადიდებლები არიან, მაგრამ თურქულენოვანი. „ამასთან ერთად, ეთნოგრაფიული ნიშნებითაც უფრო ქართულ-კავკასიურ-ოსმალურ სამყაროს განეკუთვნებიან, ვიდრე ბერძნულს“ [21, 309].

აჭარის ბერძენებისგან განსხვავებით, რომლებიც დასახლებისთანავე სამლოცველოების მშენებლობას იწყებდნენ, ბორჩალოს მაზრაში მცხოვრები ურუმები, მზა ტაძრებს თავიანთ სამრევლო ეკლესიებად გადააქცევდნენ, ხოლო ახალი ეკლესიების აშენებას, ძველი ქართული ტაძრების მასალის ხარჯზე იწყებდნენ [22, 3].

ამრიგად, წალკის რაიონში ჩამოსახლებული მიგრანტები, როგორც ტერიტორიას უცვლიან სახელწოდებას, ისე იმ მიწაზე განთავსებულ ძეგლებზეც აცხადებენ პრეტენზიას. თუმცა არ შეუცვლიათ დასახლების უძველესი ფორმა – სოფლის სტრუქტურა და საცხოვრებელი. თანამედროვე სოფლები ხასიათდებიან სწორად გაყვანილი ფართო ქუჩებით, ბალ-ბოსტნიან კარმიდამოებში ჩადგმული ახალი ტიპის სახლებითა და კულტურულ-საგანმანათლებლო და საყოფაცხოვრებო დანიშნულების ობიექტებით.

საცხოვრებელ ნაგებობებთან ერთად, ყველა სხვა კუთხეებისგან განსხვავებით, განვითარებული მესაქონლეობის მაღალმა კულტურამ, წალკის რაიონში და საერთოდ, თრიალეთში მოითხოვა ბოსლის მშენებლობის განსაკუთრებულობა, რაც იმაში გამოიხატა, რომ გვიანობამდე შემორჩა ასი, ას ოცი და ზოგჯერ ორასი კვ.მ. ფართის მქონე ბოსლები [16, 68]. მესაქონლეობიდან მიღებული სხვა პროდუქტებთან

ერთად, დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ნაკელს, რომელსაც სასუქადაც იყენებდნენ და წივასაც ამზადებდნენ, რომელიც მოსახლეობას შეშის მაგივრობას უწევდა; ვინაიდან ძირითადი საქმიანობა მეცხოველეობას უკავშირდება, საკვებიც ხორცისა და რძის პროდუქტებისგან შედგებოდა. ბერძენთა საერთო-ნაციონალურ საკვებად შეიძლება მივიჩნიოთ განსაკუთრებულად მომზადებული ფლავი (პილაკი), ფაფა – „ხასილა“, კვერცხიანი ჭამადი – ხაიხანა, მხლანა და ა.შ. [1, 100]. თანამედროვე პირობებში საქართველოში გადმოსახლებულ ბერძენთა კვება თითქმის არ განსხვავდება ირგვლივ მდებარე რაიონების მცხოვრებთა კვებისაგან. მათ შეითვისეს ის საკვები, რომელიც ქართულ ტრადიციულ სამზარეულოს წარმოადგენს და შესანიშნავად ფლობენ მათი მომზადების ხელოვნებას.

რაც შეეხება ურუმების სამოსს, მოსართავეებს, მასზე აისახა ის ქართულ (ჭანური) და თურქულ-სომხური კულტურის მძლავრი ზეგავლენა, რასაც ვერ აიცილებდა პოლიეთნიკურ სამხრეთში მოხინადრე ურუმობა. ძირფესვიანად გადახალისებულმა ურუმებმა, ძველ საცხოვრებელ გარემოში შექმნილი ადათ-ჩვევანი ჟამთა სრბოლას არ გააყოლეს და სამშობლოდან მოტანილი ტრადიციები ახალ სამყოფელშიც ადრინდელი ცხოველმყოფელობით გააგრძელეს. თანმოყოლილი სულიერი და მატერიალური ყოფის განვითარება ძველებური გზით წავიდა და ერთი საუკუნის მანძილზე ის ადგილობრივი (ქართული) კულტურის ელემენტებითაც გამდიდრდა. ამგვარი ვითარება, წალკის ტერიტორიაზე დაბინავებული ურუმების ყველა განშტოების („ფასენნი“, „ოვანი“, „გრონი“ ანუ „ქილისელნი“) ცხოვრებაში თითქმის თანაბარი სიძლიერით აისახა, მაგრამ თითოეული მათგანისათვის დამახასიათებელი თავისებური ელფერი დღევანდლამდე მაინც შემოინახა [23, 127]. თანამედროვე პი-

რობებში ბერძენთა სამოსი და სამკაულები არსებითად არ განსხვავდება ქართველთა სამოსისა და მოსართავებისაგან. ეს სავსებით ბუნებრივია. ხანგრძლივი თანაცხოვრების პროცესში თანდათან ხდება ტრადიციათა შერწყმა. კერძოდ, ნათლისღების, დაკრძალვის და ქორწინების ზოგიერთი წესები საერთო ქრისტიანულ წეს-ჩვეულებებს დაუახლოვდა.

წალკაში, თეთრინყაროში და დმანისში მცხოვრები ურუმების კალენდარული დღესასწაულები, მათ სამეურნეო საქმიანობას უკავშირდება. ისინი საქართველოს ტერიტორიაზე გადმოსახლებამდე დიდი ხნით ადრე შეიქმნა. ქართულ მინა-წყალზე მათ დახვდათ ადგილობრივი მოსახლეობისათვის ტრადიციული ზნე-ჩვეულებანი, რომლებიც თავიანთი რწმენისა და შესაძლებლობების მიიღეს და გამოიყენეს მიხედვით. საქართველოში მცხოვრები ბერძენებისათვის „ურუმებისთვის“ წმინდა გიორგი იყო ყოვლისშემძლე“ [20, 108]. ამ წმინდანს მიმართავდნენ ავადმყოფობისას, მოგზაურობისას, უშვილობისას, უხვი მოსავლის მისაღებად და ა.შ. მას ცხვარს, ხარს, მამალს სწირავდნენ. საერთოდ, რელიგიურ დღესასწაულებში სამსხვერპლო ცხოველის შეწირვა და საერთო პურობა გავრცელებულ ტრადიციას წარმოადგენდა. საქართველოში გადმოსახლებული ბერძენები რელიგიურობით, მართლმადიდებლური სარწმუნოების აღმსარებლობით გამოირჩევიან. საეკლესიო დღესასწაულებს – მარიამობას, ნათლისღებას, შობას, აღდგომას და სხვა სათანადო მსახურებით, აღსარებაზიარების მიღებით ეგებებიან [24, 13]. მათ შორის ძალიან პოპულარულია წმ. კონსტანტინეს და დედოფალ ელენეს ხსენება. პატივს მიაგებენ მაცხოვრის წინამორბედს წმ. იოანე ნათლისმცემელს, წმ. მოციქულებს პეტრეს და პავლეს, წინასწარმეტყველ ილიას. წმ. დიმიტრი თესალონიკელის ხსენება უკავშირდება თურქებისაგან ქ. სალონიკის განთავისუფლებას და საერთო ეროვნულ დღე-

სასწაულად აღიქმება [25,163]. ცხადია, დიდმარხვისთვის სათანადოდ ემზადებიან. შეძლებისდაგვარად ყველიერს, ხორციელს და მსგავსს აკრძალვებს იცავენ. ყველიერის და ხორციელის შაბათ დღეებში მიცვალებულთა საფლავებს მოინახულებენ და წინაპართა სულებისთვის შენდობას გამოითხოვენ. ბარბარობას ბერძნები განსხვავებულად აღნიშნავდნენ. ამ დღეს ბერძენი გოგონები კარდაკარ დადიან, ჯანმრთელობისა და ნაყოფიერებას სიმღერით გამოითხოვენ. მას ჭრელ ხელსახოცში გახვეულს ტკბილეულს და კანფეტებს უძღვნიან. წმინდანის ხსენების დღეს იშლება რიტუალური სუფრა, ცხვება სანესჩვეულებო მრგვალი პური, საკმევლით ნაკმევი. მას ლუკმა-ლუკმა მიირთმევენ, ნაწილს შინაურ ცხოველებს უნაწილებენ [1, 103].

აღსანიშნავია, რომ ქრისტიეზობიდან ნათლისღებამდე მორწმუნე ადამიანები ცდილობდნენ განსაკუთრებული სინმინდით და სიფრთხილით ყოფილიყვნენ. მათი რწმენით, ამ თორმეტდღიანი აკრძალვის საფუძველი აიხსნება იმ გარემოებით, რომ ვინაიდან მაცხოვრის ნათლისღებამდე წყალი ნაკურთხი არ არის, არაწმინდა სულებს მეტი ძალა შესწევთ ზიანის მისაყენებლად.

ძალზე საინტერესოა საქართველოში მცხოვრები ბერძნების არა მარტო რელიგიური, არამედ სახალხო დღესასწაულები. საუკეთესოდ არის შესწავლილი წალკელი ურუმების მატერიალური და სულიერი კულტურის ზოგიერთი საკითხები და ამაზე არ შევჩერდებით. საბჭოთა რეჟიმის საწყის ეტაპზე, ადგილი ჰქონდა საქართველოში მცხოვრები ბერძნების სამშობლოში დაბრუნების მცდელობას. საბჭოურ ხანაში პერიოდულად ხდებოდა ბერძნების გასახლება, რამაც ამ ხალხს დიდი მატერიალური და მორალური ზიანი მიაყენა. მიუხედავად ამისა, 1989 წელს საქართველოში ბერძნების რაოდენობამ 100 ათას მიაღწია. ისინი წალკის რაიონში უმრავ-

ვლესობას (27 000) წარმოადგენდნენ, რაც რაიონის მოსახლეობის 61,0% იყო. თუმცა 1990-იან წლებში, მათში გაურკვეველი მომავლის შიში წარმოიქმნა, რაც საქართველოს ბერძნებს ქვეყნის დატოვებისკენ უბიძგებდა. საბერძნეთის ხელისუფლებამ უზრუნველყო ბერძნების სამშობლოში იმიგრაცია და მათი რაოდენობა იმდენად შემცირდა (2002წ. მონაცემებით), რომ 15-ათასს არ აღემატება [6,158]. ამ ეტაპზე, საქართველოში მცხოვრები ბერძნების რაოდენობა შესაძლებელია გაცილებით შემცირებული იყოს, მიუხედავად იმისა, რომ ემიგრირებულთა ნაწილი კვლავ საქართველოში ბრუნდება. როგორც ბერძნები აცხადებენ, მათ სოციალურ-ეკონომიურად ამჟამად არ უჭირთ; მასობრივი უმუშევრობის მიუხედავად, შემოსავლად თვლიან იმ გზავნილებს, რასაც სამშობლოში დაბრუნებული ოჯახის წევრები ან ახლობლები უგზავნიან. წალკაში ძირითადად საპენსიო ასაკის ადამიანები შემორჩნენ, რომლებიც სახელმწიფოსაგან გარკვეული რაოდენობით პენსიას ან სოციალურად დაუცველთა შემწეობას იღებენ. ბერძნები შრომისმოყვარეობით გამოირჩევიან. წალკის რაიონი მშრომელი ადამიანისთვის ნაყოფიერი რეგიონია. აქ ოჯახის მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად ყველას აქვს ბალი, ბოსტანი, სათიბი. ასე რომ კარგად მოვლილი მეურნეობით, წესრიგით, თანამედროვე ავეჯით ისინი არაფრით არ განსხვავდებიან ადგილობრივი მცხოვრებლებისგან. პირიქით, მატერიალურად უფრო უზრუნველყოფილნი არიან [24, 7]. საქართველოში დარჩენილი ბერძნების სოციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობის გაუმჯობესებაში, ძალისხმევას იჩენს საბერძნეთის მთავრობა და სხვადასხვა საერთაშორისო ბერძნული ორგანიზაციები, რომლებიც ჰუმანიტარულ პროგრამებს სისტემატურად ახორციელებენ [6, 160]. რაიონში ფაქტობრივად ახალგაზრდები არ დარჩნენ, ხოლო ხანდაზმულები მეტ ნუგეშს და მხარდაჭერას საჭიროებენ.

ცხადია, აღარ არსებობს კულტურულ საგანმანათლებლო, საყოფაცხოვრებო და სამრეწველო ობიექტები, არც ფაბრიკა-ქარხნები ფუნქციონირებს, სადაც ახალგაზრდობა დასაქმდებოდა და პირად ან საზოგადოებრივ ცხოვრებას გაუძღვებოდა.

ამ ეტაპზე წალკაში მცხოვრები ბერძნების სახლებში ემიგრირებულთა ახლო ნათესავეები ცხოვრობენ; სახლების ნაწილი გაყიდულია, ნაწილი კი უპატრონოდ არის მიტოვებული და გაძარცვულია. საქმე იმაშია, რომ სტიქიური მოვლენების შემდეგ, XXს-ის 80-იანი წლებიდან აქ ეტაპობრივად ხდებოდა საქართველოს მთის რეგიონებში დაზარალებული მოსახლეობის ჩამოსახლება. ჭარბი მოსახლეობის ორგანიზებულ მიგრაციას XXს-ის 40-50-ან წლებში დასავლეთ საქართველოში, მაგალითად აფხაზეთში საკავშირო მთავრობაც მიმართავდა. 1987 წელს დიდთოვლობისა და სტიქიური უბედურების გამო, ბოლნისში, დმანისში, გარდაბანში დაზარალებული სვანები დაასახლეს. 1997-2003 წლებში ეკომიგრანტების რიცხვი ქვემო ქართლში გაიზარდა. თავდაპირველად ხელისუფლება თავისთავზე იღებდა მათ ტრანსპორტირებას, სახლებითა და მიწის ნაკვეთებით უზრუნველყოფის ხარჯებს. ბერძნები იაფად ჰყიდნენ სახლებს, რასაც მთავრობა ეკომიგრანტებისთვის ითავისებდა. „უკანასკნელ წლებში, როდესაც საბერძნეთში გამგზავრებულები იქ დამკვიდრნენ, ეკონომიკურად მომაგრდნენ; ამავე დროს, 2005 წელს საქართველოს ხელისუფლებამ ორმაგი მოქალაქეობის კანონი მიიღო, სახლები და საკარმიდამო ნაკვეთები წასულებს კერძო საკუთრებაში დაუკანონდათ, ბერძნებმა გადაიფიქრეს სახლების გაყიდვა ან გააორმაგეს გამოსასყიდი ფასი. ხელისუფლებამ ან შეაჩერა საცხოვრებლების შესყიდვა, ან ნახევარი ფასი გადაიხადა იმ იმედით, რომ ახალმოსახლებები თვითონ დაამატებდნენ თანხას“ [27, 82].

სახლების უკანონოდ დაკავებამ და სხვადასხვა საყოფაცხოვრებო პრობლემებმა ბერძნებს, სომხებსა და ეკომიგრანტებს შორის დაპირისპირება გამოიწვია, რამაც რელიგიური შინაარსი შეიძინა. კერძოდ, ბერძნებსა და ჩამოსახლებულ აჭარლებს შორის, სარწმუნოებრივი განსხვავებულობა მთელ რიგ შეუთავსებლობას იწვევს. თუმცა წალკელი აჭარელი ეკომიგრანტები თანდათან ქრისტიანდებიან და შეგუება, თანაცხოვრება ქრისტიან ბერძნებთან მომავალში არ გაუჭირდებათ. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ეკომიგრანტებს ჯერ ადაპტაციის პროცესიც არ დაუმთავრებიათ. აქ თავის ადგილას განვიხილეთ აჭარაში მცხოვრები ბერძნების სანიმუშო მეგობრობა, მეზობლობა აჭარლებთან, რომელიც ალბათ უსასრულოდ გაგრძელდება.

ამრიგად, საბერძნეთს, როგორც ერთ-ერთ უძველეს კულტურის ქვეყანას, ოდითგანვე მჭიდრო კავშირურთიერთობანი ჰქონდა საქართველოსთან. ჩვენს ქვეყანაში ამჟამად მცხოვრები ბერძნები, უმთავრესად ე.წ. პონტოს ბერძნები არიან, რომლებიც თურქეთის ჩრდილო-აღმოსავლეთ რაიონებიდან გადმოსახლდნენ. მათი პირველი დასახლება XVIII ს-ის II ნახევარში გაჩნდა, XIX საუკუნეში განსაკუთრებული ინტენსივობით გამოიჩნეოდა და მეტ-ნაკლებად გაგრძელდა XX ს-ის 30-იან წლებამდე. ბერძენი იმიგრანტების ბოლო ნაკადი ლოზანის კონფერენციის (1922-1923წწ.) შემდეგ შემოვიდა [31, 337]. მიგრანტები სახლდებოდნენ ძველ ნასოფლარებში; ხელისუფლებისგან გარკვეული მხარდაჭერის აღმოჩენის გამო, საქართველოში მოსახლე სხვა უმცირესობათა შორის რაოდენობრივად მეხუთე ადგილი ეჭირათ. ძირითადად მოსახლეობდნენ წალკაში, აფხაზეთსა და აჭარაში, საქართველოში სხვაგან ციხისჯვარში, მიქელანშიდაში ათეული ოჯახებით ბინადრობდნენ. 2002 წლის მოსახლეობის აღწერის შედეგების მიხედვით, ბერძნების

რაოდენობა საგრძნობლად შემცირდა. ამჟამად, ქვეყნის მასშტაბით 15-ათასამდე ბერძენია, რაც მთელი მოსახლეობის 0,3%-ს შეადგენს. საქართველოში დარჩენილ მოსახლეობაზე ზრუნავენ როგორც ადგილობრივი, ისე საბერძნეთის შესაბამისი ცენტრები და სხვადასხვა საერთაშორისო ბერძნული ორგანიზაციები.

დამონშებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ბერძენები საქართველოში, თბ., 1990.
2. სონღულაშვილი ა., ეროვნული უმცირესობანი და კონფესიები საქართველოში, თბ., 2005.
3. კომახიძე თ., ძმად ძმითა ხარ ძლიერი, ბათუმი, 2000.
4. დემუროვა ლ., ახალშენელი ბერძენების ყოფისა და კულტურის ისტორიიდან, ჟურნ. „ჭოროხი“, №4, 1982.
5. გელაშვილი ვ., ციხისჯვარი, ჟურნ. „საქართველოს სოფლის მეურნეობა“, №10, 1982.
6. ეთნოსები საქართველოში, თბ., 2008.
7. საბერძნეთის კულტურის დღეები საქართველოში, 2-17 ივნისი, 1998.
8. ფუტყარაძე თ., გ. ბელოვა, დემოგრაფიული მდგომარეობა ქ. ბათუმში 2002 წლის აღწერის მიხედვით, წიგნ. ბათუმი – წარსული და თანამედროვეობა, კრ. 1, 2009.
9. გუგუშვილი პ., საქართველოსა და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება, ტ. 1, თბ., 1949.
10. ყაუხჩიშვილი ს., ბერძენების დასახლების ისტორია საქართველოში, ქუთაისის ა. წულუკიძის სახელობის სახელმწიფო პედაგოგიკური უნივერსიტეტის შრომები, ტ. VI, 1946.
11. ალავერდაშვილი დ., ბერძენების, თურქების, ირანელებისა და სხვა წარმომავლობის მქონე პირთა გადასახლება 1949-1950 წლებში, ჟურნ. „საარქივო მონაბე“, №4, 2009.

- 12.Ивашченко М., Этнографические заметки, 1942. მასალა ინახება ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში.
- 13.Народы Кавказа, т. II, М., 1962.
- 14.Аклаев А., Этноязыковая ситуация и особенности этнического самосознания грузинских греков, журн. «Советская этнография», №5, 1988.
- 15.Иоаниди Н., Греки в Абхазии, Сух., 1990.
- 16.ჩიქოვანი თ., თრიალეთი, თბ., 1976.
- 17.ყაუხჩიშვილი ს., ბერძნების დასახლების ისტორია საქართველოში, ქუთაისის ა. ნულუკიძის სახელობის სახელმწიფო ინსტიტუტის შრომები, ტ. IV, 1942.
- 18.ახუაშვილი ი., ბერძნული ახალშენები ქვემო ქართლში, ჟურნ. „მნათობი“, №12, 1989.
- 19.Тифлисская Губерния, Тиф., 1914.
- 20.Пашаева Л., Этнические процессы в Триалети, журн. «Мацне» (серия истории), №1, 1977.
- 21.მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, ქართველთა დენაციონალიზაცია XVIII-XIX საუკუნეებში, თბ., 1997.
- 22.Такашвили Е., Тифлисская губерния, Борчалинский уезд, журн., «СМОМПК», Тиф., 1913.
- 23.ბოჭორიშვილი ლ., წალკელი ქალის თავსაბური, ჟურნ., „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, VIII, 1956.
- 24.კვაშილავა ი. საველე დღიური, წალკა, 2012, დეკემბერი.
- 25.Михаилов М., Культура и быт греков Грузии, Тб., 1982. საკვალიფიკაციო ნაშრომი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მისანიჭებლად.
- 26.ანთაძე კ., საქართველოს მოსახლეობა, თბ., 1973.
- 27.სოციალური უსაფრთხოების ეთნიკური ასპექტები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში, თბ., 2011.

- 28.ჯაოშვილი ვ., საქართველოს მოსახლეობა, თბ., 1996.
- 29.ჩიტაია გ., ეთნოგრაფიული მოგზაურობიდან აღბუღალის რაიონში, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. 4, თბ., 1928.
- 30.Пашаева Л., семья и семейный быт цалских Урумов, Тб., 1972.
- 31.ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 2, თბ., 1977.
- 32.სონღულაშვილი ავ., საბჭოური პოლიტიკა და საქართველოს ეროვნული უმცირესობა, თბ., 2018.

GREEKS IN GEORGIA IN THE POST-SOVIET

Period Since ancient times Georgia was a part of the intensive migrations area. The relations of Georgians with Greeks take place from the 8th century BC, but modern Greek population of Georgia is not related at all with those ancient Greeks. The Greeks living now in Georgia, so called “Pontian Greeks”, found themselves in Georgia after the Russo-Turkish war. The Russian government settled them mainly on the territories that borders with Turkey. Thus, in the 19th century the new colonies of Greeks appeared. The social, economic, ecological and demographic problems of physically, as well as ethnically, saved migrants are discussed in the article. More or less the integration process of Greeks with local population, mechanisms of protecting national traditions and identity and other nuances, is studied as well.

Together with the history of Greek diaspora, social problems of the repatriated Greeks are not of less interest. The mutual aid between Georgians seeking labor abroad and the Greek population who met them in Greece should have been an example for other peoples who are in conflict with Georgians.

Greeks in Georgia were actively involved in industry, workmanship, trade, culture and education. They left their mark in building the Georgian state

ქართველებისა და სომხების სულიერი კულტურის ურთიერთმადარაბითი ასაქმტავი

ქართველთა და სომეხთა კულტურულ ურთიერთობებში მთავარ საკითხს მათი ქრისტიანული სარწმუნოება წარმოადგენს. ორივე წმიდა სამოციქულო ეკლესიად იწოდება იმ განსხვავებით, რომ სომხური ან სომეხთა ეკლესიის (და არა სომხეთის) ეპარქიები განთავსებულია მსოფლიოს სხვადასხვა კონტინენტზე. ტრადიციულად, ორივე ეკლესია სამოციქულოა, თუ საქართველოში ანდრია პირველწოდებულისა და სიმონ კანანელის ქადაგებას მოწმობენ ძველი ქართული წყაროები, სომხეთში ქრისტიანობა იქადაგეს და აქვე მოწამეობრივად აღესრულნენ თადეოს და ბართლომე მოციქულები. „ძველი ქართული წყაროები გვამცნობენ, აგრეთვე საქართველოში ბართლომე და მატათა მოციქულების ქადაგების შესახებ“ [ალექსიძე, 2003:23].

სომეხთა, სომხური ეკლესიის დამაარსებელი და მისი პირველი ეპისკოპოსია გრიგოლ განმანათლებელი (პარტეველი, IV ს. I ნახევარი), ხოლო ეკლესიის დაარსების თარიღად, ტრადიციულად, მიჩნეულია 301 წელი. ამიტომ, სომხურ ეკლესიას ზოგჯერ „გრიგორიანულს“ უწოდებენ, რასაც ზოგიერთი მკვლევარი არამართებულად მიიჩნევს. არსებობს სომხური წყარო, კერძოდ, მოსე ხორენაცის ცნობები, თითქოს ქართლის გაქრისტიანებაში გრიგოლ განმანათლებელსაც წვლილი მიუძღვის, რაც სამართლიანად უარყო ივანე ჯავახიშვილმა [ჯავახიშვილი, 1935:115]. გრიგოლ განმანათლებელი უძველეს ქართულ მწერლობაში მეტად პოპულარულ წმინდანს წარმოადგენს. „სვიმეონ ლოგოთეტიცის მიერ შექმნილი მეტაფრასული თხზულება ქართულად თარგმნილია ორჯერ: პირველი მთარგმნელი უცნობია, მეორე კი – თეოფილე ხუცესმონაზონი. ანტონ I-მა თავის „მარტირიკა“-ში შეიტანა მისივე შედგენილი „შესხმა და მოთხრობა ღუანლთა

და ვნებათა წმიდისა მღუდელმონამისა გრიგოლი დიდისა სომხითისა ეპისკოპოსისა“ (საქართველოს, 2007:220].

როგორც ნ. პაპუაშვილი ასკვნის, ძველი საისტორიო წყაროების მიხედვით და თანამედროვე მეცნიერული ხედვითაც, ქართველებისა და სომხების ერებად და, კერძოდ, პოლიტიკური ტვირთის მატარებელ ერებად, ე.ი. სახელმწიფოებად ჩამოყალიბება ერთსა და იმავე გარემოში, ერთსა და იმავე სივრცესა და სულიერ ატმოსფეროში მოხდა. ორივე ხალხსა და ქვეყანას საერთო სამეზობლო ჰქონდათ და ამ სამეზობლოსთან მათ, მეტწილად, ერთნაირი კავშირები აახლოებდათ: პოლიტიკური, ეკონომიკური და რელიგიური. ამის შესაბამისად ორივე ქვეყანაში თითქმის ერთი და იგივე სარწმუნოებრივი ვითარება სუფევდა [პაპუაშვილი, 2009:5).

ამ ერთიანობის ერთ-ერთი გამოხატულება თუ იყო ქრისტიანობის თითქმის ერთდროულად სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება, ადვილი წარმოსადგენია ქართველ-სომეხთა სარწმუნოებრივ განხეთქილებას რა შედეგები მოჰყვებოდა. ამიტომ დიდი მცდელობის მიუხედავად, ვერ მოხერხდა შეთანხმება ქრისტოლოგიურ საკითხებზე და VII ს-ის 20-იან წლებში, საბოლოოდ გაფორმდა ორი იდეოლოგიური მიმდინარეობა - ქალკედონიტური ქართლი და მონოფიზიტური სომხეთი. სომხეთი დარჩა ქრისტიანულ წიაღში, მაგრამ ფაქტობრივად გამოეყო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებს.

ამდენად, სომხებმა აირჩიეს ქრისტიანობის აღმოსავლური ვარიანტი – მონოფიზიტობა, რითაც ბიზანტიის იმპერიას გაემიჯნენ. სომეხთა ეს იდეოლოგიური გეზი ქართველებს არ გამოადგებოდათ, რადგანაც ქართულ სახელმწიფოსა და ეკლესიას სომხურთან სერიოზული წინააღმდეგობები გააჩნდა, რაც მეზობელი ქვეყნების მიერ ამიერკავკასიაში პრიმატობის ძიებით იყო გამოწვეული. ქართულმა ფეოდალურმა

საზოგადოებამ თავისი ეროვნული დამოუკიდებლობის იდეოლოგიურ ფარად და მომავალი პროგრესული განვითარების საწინდრად, ქრისტიანული სარწმუნოების ქალკედონური მიმართულება აირჩია. ბიზანტიასთან ერთმორწმუნეობის საშიში შედეგებისაგან თავის დასაზღვევად, იმთავითვე არჩეული სარწმუნოების გაეროვნულებას შეუდგა, რაშიც უმთავრესი და გადამწყვეტი როლი ქართულ ენასა და ქართულ კულტურას დააკისრა [ზურაბაშვილი, 1989:53].

მართლმადიდებელი ქრისტიანობის მიღება-დამკვიდრებამ უდიდესი როლი შეასრულა ქართული სახელმწიფოებრიობისა და კულტურის განვითარებაში. საფუძველი ჩაუყარა მწიგნობრობას, განავითარა ლიტერატურა, მეცნიერება, ხელოვნების სხვადასხვა დარგები. აგრეთვე, მკაფიოდ გამოკვეთა ქვეყნის საგარეო პოლიტიკური ორიენტაცია. „თუ რაოდენ აფერხებდა მონოფიზიტობა ფრესკულ მხატვრობას, კარგად გვიჩვენებს სომხური ხელოვნება... საქართველოსთან ახლომდებარე სომხურ ტაძრებში, რომ ფრესკებია, ეს ქართული ხელოვნების კეთილმყოფელი გავლენით უნდა აიხსნას. ხშირად მათ ქართული წარწერებიც აქვთ. მთავარი სომხური ტაძარი ეჩმიაძინი 1700 წლის სიახლოვეს ჯერ კიდევ არ იყო მოხატული. ათიოდე წლის შემდეგ იგი მოუხატავს ვახტანგ VI-ის კარის მხატვრებს ოვნათაშვილებს“ [სირაძე, 2000:244].

სომხური საეკლესიო არქიტექტურის ორიგინალურ, უძველეს ძეგლებს მიაკუთვნებენ აპარანის ბაზილიკურ ეკლესიას IVს., კარმრავორის ჯვარგუმბათოვან მინიატურული ტაძარს (VIIIს.), სევანის სამონასტრო ანსამბლს.

აგრეთვე ელინიზმის ძეგლს – მზის ტაძარს გარნისში, ზვარტნოცის ტაძარს, შუასაუკუნეების შედევრს – გეპარდს. მონღოლების ლაშქრობამდე სომხური არქიტექტურა მთელ აღმოსავლეთში გამოირჩეოდა, მაგ: X ს-ში, როდესაც კონსტანტინეპოლში მინისძვრამ წმ. სოფიოს ტაძრის გუმბათი დაა-

ზიანა, მის აღსადგენად მინვეულ იქნა სომეხი არქიტექტორი თრდატი [Армянский., 1911:203].

ასე შეიტანა ქრისტიანობამ ისტორიზმი კულტურის განვითარებაში. იგი გახდა ისეთი რელიგია, რომელიც უდიდეს გავლენას ახდენდა სრულიად სხვადასხვა ერის ადამიანებზე. ქრისტიანობამ წინა პლანზე გამოიტანა ადამიანის სულიერი ცხოვრება, შუა საუკუნეების დასაწყისში ხალხის მსოფლმხედველობრივ ქაოსში შეიტანა რელიგიური, სულიერი ერთობის საწყისი და ამით ხელი შეუწყო ევროპული კულტურის ჩამოყალიბებას [მიქაუტაძე, 2008:52]

სომხური სამოციქულო ეკლესია ემსგავსება იერარქიით და შვიდი საიდუმლოს აღსრულებით ქართულ სამოციქულო ეკლესიის დოგმებს. ენათესავება მონოფიზიტურ ეკლესიებს: კოპტურს და ეთიოპიურს (ეგვიპტე-სირია). ბევრი საერთო თუ განმასხვავებელი ნიშანი აქვს სომხურ და ქართულ არქიტექტურას. კერძოდ, ქართულ არქიტექტურაში გუმბათის ყელი უფრო მაღალია, ვიდრე სომხურში. ჩუქურთმა და კედლების მოპირკეთება ორივეს ახასიათებს. VII ს-ში, როგორც ქართული ისე სომხური საეკლესიო ნაგებობები გადადის ბაზილიკური მშენებლობის სტილიდან – ცენტრალურ, ჯვარგუმბათოვან სტილზე. სომხეთში ამ რიგის ნიმუშებია: რიფსიმე, ზვარტნოცი, ეჩმიაძინი. საქართველოში - ჯვარი, ნრომი, სამშვილდე, ატენის სიონი (ოვაკიმიანი, თედიაშვილი, 2013:72).

სომხური კულტურის განვითარებაში განსაკუთრებული წვლილი დამწერლობის ორიგინალური სისტემის შექმნამ შეიტანა. ჯერ კიდევ გადაჭრილი არ არის სომხური დამწერლობის გენეზისისა და დათარიღების პრობლემა, ისევე, როგორც არ არის ერთმნიშვნელოვნად გადაწყვეტილი როდის შეიქმნა ქართული დამწერლობა. წყაროები იძლევიან

ცნობებს როგორც ძვ. წ. აღ. III ს-ის დამდეგის, ისე ახალი წელთაღრიცხვის V ს-ის შესახებ.

საისტორიო წყაროების მიხედვით, სომხური დამწერლობაც V ს-ის დასაწყისში შეიქმნა. არსებობს ვარაუდი, რომ იგი მანამდეც არსებობდა, მაგრამ ჩვენამდე არ მოუღწევია. სომხური მწერლობის, ისევე როგორც ქართულის, გამორჩეულ დარგს ჰაგიოგრაფია წარმოადგენს, რომლის უმთავრეს მახასიათებელს წარმოადგენს ქრისტიანობისათვის მონამეობისა და ღვანლის შერწყმა ეროვნულ-განმანთავისუფლებელ ბრძოლასთან [ალექსიძე, 2008:196].

აღსანიშნავია, რომ სომხურ ენაზეც შემონახულია უმდიდრესი ორიგინალური და თარგმნილი საღვთისმეტყველო და პოლემიკური ლიტერატურა. უძველესი სომხურ-ქართული პარალელური და თარგმნილი ტექსტების არსებობამ, საქართველოს ისტორიისა და კულტურის შესახებ არსებულმა ძველი სომხური წყაროების სიმრავლემ და მნიშვნელობამ, ძველი საეკლესიო არქიტექტურის განვითარების პარალელურმა გზებმა, ქართულ-სომხურმა კავშირებმა განაპირობა საქართველოში არმენოლოგიის ცალკეული დარგების (ტექსტოლოგია, წყაროთმცოდნეობა, ენათმეცნიერება, არქიტექტურის ისტორია) დაწინაურება [ქართული, 1975:579].

ცნობილი ქართველი არმენოლოგი ი. აბულაძის მიხედვით, ქართული და სომხური მწერლობის ურთიერთობის განვითარება სამ საფეხურს გვიჩვენებს: 1) V ს-დან VIII საუკუნე; 2) IX-X სს. და 3) XI-XIII საუკუნე... ეს კავშირი ორმხრივია და არა მარტოდენ ცალმხრივი, როგორც ეს ზოგჯერ წარმოუდგენიათ [აბულაძე, 1944: 1-3]. ამ მხრივ, სომხური საეკლესიო მწერლობაც განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს, ისევე როგორც ქართულ-სომხური ხელნაწერების მოხატვის, ორნამენტის, მინიატურებით შემკობის, კალიგრაფიის ხელოვნება.

ყოველ კულტურაში არის თვითმყოფადობის ელემენტი, რომელიც სხვაგან არ გვხვდება. ასეთი ეროვნული კულტურის სიმბოლოდ სომხეთში „ხაჩქარი“, ე.წ. ქვის ჯვარი გვევლინება. უძველესი ხაჩქარების ყველაზე დიდი სასაფლაო მდებარეობს სოფელ ნორატუსში, სევანის ტბის ნაპირზე, სადაც 900-მდე სხვადასხვა სტილის და ეპოქის ხაჩქარია. მათ შორის ყველაზე ძველი VII ს-ით თარიღდება. სომხეთს ხშირად ქარასტანს - „ქვის ქვეყანას“ უწოდებენ. ყველანაირი ნაგებობა (ტაძარი, სახლი, ციხე, ხიდი) აქ ქვისგან შენდება. თუ რუსეთი ხის ტაძრებს აშენებდა, იტალია მინას აწარმოებდა, საქართველო ფრესკებით გამოირჩეოდა, სომხეთში დიდი ხელოვნება ქვისგან იქმნებოდა [ოვაკიმიანი, თედიაშვილი, 2013:37; 41].

ქართული ისტორიული წყაროები ქართველი და სომეხი ხალხის მეგობრობის მხარდამჭერი და მქადაგებელია, ვინაიდან, როგორც მ. თამარაშვილი წერდა, ვინც სომხებს სდევნიდა, იგივე ქართველებსაც სდევნიდა. ვინც ქართველების სისხლს ღვრიდა, იგივე სომხებსაც არ ზოგავდა. ვინც სასომხეთს დაარბევდა, იგივე საქართველოს ნაცრად აქცევდა, რადგან ხშირად ორივე ხალხის მდევნელი იყო საზოგადო ქრისტიანობის მტერი [თამარაშვილი, 2010:29]. სწორედ ამიტომ ეკლესიათა გაყოფით გაჩენილი ბზარის გამთელებას მრავალი საუკუნის მანძილზე ცდილობდნენ, თუმცა ამაოდ. საბოლოოდ, „კონფესიური ურთიერთობანი ყოველთვის აქტიურ როლს თამაშობდნენ კავკასიაში ხალხებს და თვით სახელმწიფოებს შორის ურთიერთდამოკიდებულების განსაზღვრისას“... [მაისურაძე, 1999:62]. მართალია, სომხები თითქმის არ ექვემდებარებიან ასიმილაციის კანონებს, მაგრამ ქართული და უცხოური წყაროების ცნობები სომეხურ მოსახლეობას საქართველოში ქართულთან შერწყმულად, შერეულად წარმოგვიდგენენ. ამიტომაც, საინტერესოა ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობილი ფრაზა „სჯულით სომეხნი და ქცევა-

ზნით ქართველნი“. ვინ იყვნენ ისინი? ქართველნი თუ სომეხნი? ეთნოკონფესიური ვითარება იმდენად გადახლართულია, რომ აღნიშნულ კითხვაზე პასუხის გაცემა თავად ვახუშტის უჭირს [მუსხელიშვილი, ჭეიშვილი, დაუშვილი, 2016: 387].

გადაადგილების თავისუფლება და სომხური მოსახლეობის ინტენსიური ზრდა გახლდათ იმის შედეგი, რომ საქართველოში არ იგმობოდა მათი სარწმუნოება. მეორე მიზეზი, თუ რამ განაპირობა სომეხი მოსახლეობის ქართველებთან დაახლოება, არის განკერძოებული სომხური კოლონიების არარსებობა... [ანთაძე, 1973:108].

როგორც გ. მაისურაძე სამართლიანად შენიშნავს, საქართველოში მოსახლე სომხობის ერთი დიდი ნაწილი ქართული ეთნოსოციალური ერთობის შემადგენლობაში აღმოჩნდა [მაისურაძე, 1982:322]. გამწვავებული ურთიერთობების მიზეზებს ძირითადად საგარეო პოლიტიკა, თავისებური ადგილობრივი პირობები თუ ქვეყნების საზოგადოებრივი განვითარების ხასიათი განაპირობებდა. ამ ერთობის დარღვევა ვერც სარწმუნოებრივმა უთანხმოებამ შეძლო, თუმცა, მთელი რიგი პრობლემები წარმოშვა, კერძოდ, ისმება საკითხიც: სომეხები – მტერი თუ მოყვარე?!

დღესდღეობით სომხეთში რვა ეპარქია მოქმედებს. მათ შორისაა საქართველოს სომეხთა ეკლესიის ეპარქია, საეპისკოპოსო რეზიდენციით თბილისში. აქვე ფუნქციონირებს წმ. გიორგის კათოლიკე ეკლესია და ენჩიაძინის წმ. გიორგის ეკლესია. საქართველოში სომხური მოქმედი ეკლესიებია აგრეთვე ახალქალაქში - სურბ ხაჩის (წმ. ჯვრის), ნინოწმინდაში - სურბ სარგისი (წმ. სარგისის), ახალციხეში - წმ. გრიგოლ განმანათლებლის, ბათუმში – მაცხოვრის, მარნეულში - ღვთისმშობლის ეკლესიები და სხვა [ალექსიძე, 2008:199].

საზოგადოების ინტელექტუალური და სოციალური განვითარება, მორალური და სულიერი სიჯანსაღე აისახება იმ ქმედებებში, თუ როგორ ცდილობს იგი სხვის გადარჩენას, ვინაიდან ვინც სხვისი ფასეულობების გადარჩენას არ ფიქრობს, თვითლიკვიდაციისკენ მიდის. ამიტომ, ყველა პრობლემა უნდა შეძლებისდაგვარად მოგვარდეს ნეიტრალობის პრინციპით და რელიგიურობის კულტივაციის აკრძალვით. სომხებმა თავიანთი თვითმყოფადი კულტურა გადაარჩინეს დამწერლობის და სარწმუნოების შენარჩუნებით. ამ საქმეში მათ მუდამ გვერდში ედგა ქართული მოსახლეობა, რომელმაც შეისისხლბორცა მათი ჭირ-ვარამი. ეს მეტად იშვიათი მოვლენაა, რომელსაც ორმხრივი გაფრთხილება, განვითარება და გაღრმავება სჭირდება.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:

- ალექსიძე 2003 - ალექსიძე ზ., ქრისტიანობა და მართლმადიდებელი ეკლესია საქართველოში, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი №3, 2003.
- ალექსიძე 2008 - ალექსიძე ზ., სომეხთა წმიდა სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესია, წიგნში: რელიგიები საქართველოში, თბ.; 2008.
- აბულაძე 1944 - აბულაძე ი., ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა, თბ., 1944
- ანთაძე 1973 - ანთაძე კ., საქართველოს მოსახლეობა. XIX საუკუნეში, თბ., 1973.
- Армянский 1911 – Армянский сборник, М., 1911.
- თამარაშვილი 2010 – თამარაშვილი მ., როდის გადმოსახლდნენ სომხები საქართველოში, თბ., 2010.
- მუსხელიშვილი, ჭეიშვილი, დაუშვილი 2016 - მუსხელიშვილი დ., ჭეიშვილი გ., დაუშვილი ალ., ქართველი ერის

- კონსოლიდაციის ეტაპები და თავისებურებანი უხსოვარი დროიდან დღემდე, თბ., 2016.
- მაისურაძე 1982 - მაისურაძე გ., ქართველი და სომეხი ხალხების ურთიერთობა XIII-XVIII სს-ში, თბ., 1982.
- მაისურაძე 1999 – მაისურაძე გ., საქართველოს სომხური მოსახლეობის ისტორიის საკითხები, IV-XVIII სს., თბ., 1999.
- მიქაუტაძე 2008 – მიქაუტაძე რ., ქართული კულტურის ისტორიის მასალები, ქუთაისი, 2008.
- ოვაკიმიანი, თედიაშვილი 2013 - ოვაკიმიანი დ., თედიაშვილი ნ., ექსკურსიით ჰაოსის ქვეყანაში, თბ., 2013.
- პაპუაშვილი 2009 – პაპუაშვილი ნ., სომეხთა და ქართველთა სარწმუნოებრივი ურთიერთობები, ჟურნ. „სოლიდარობა“, №1, 2009.
- ზურაბაშვილი 1989 - ზურაბაშვილი ლ., ეროვნებათაშორისი ურთიერთობის ტრადიციები საქართველოში, თბ. 1989.
- სირაძე 2000 – სირაძე რ., ქართული კულტურის საფუძვლები, თბ., 2000.
- საქართველოს... 2007 – საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, თბ., 2007.
- ქართული. 1975 - ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, I, თბ., 1975.
- ჯავახიშვილი 1935 - ჯავახიშვილი ივ., ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა, თბ., 1935.

**(Tbilisi, Georgia) Comparative aspects of Georgian and
Armenian Spiritual Culture**

Summary

Century-old relations of Georgians and Armenians properly reflected in the various fields of culture. The paper mostly deals with the spiritual culture issues, and the religious relations as an important part of it. Christian ideology fed the basis for tolerance and indulgence, which was not violated even by Church split with Armenians, but a number of problems were originated. The paper gives opportunity to look through cultural-historic values acquired at different stages of public relations development and to contribute their care, development and enhancing. This, in turn, presents ethnic conflict prevention and peaceful coexistence among nations.

ეროვნულისა და რელიგიურის ურთიერთმიმართება საქართველოში მცხოვრებ აზერბაიჯანელთა ყოფაში

საქართველო ძირითადად ისლამური აღმსარებლობის ხალხების (თურქების, ირანელების, აზერბაიჯანელების, ჩრდილო კავკასიელების) გარემოცვაში იმყოფება. ისტორიულად ცნობილია მათთან, როგორც მშვიდობიანი თანაარსებობა, ისე ჩვენი ქვეყნის შეურიგებელი ბრძოლა ისლამურ ექსპანსიონიზმთან, რამაც ქართველი ხალხი ფიზიკური განადგურების ზღვარზე დააყენა [ისლამი 1999:6]. ამჟამად აღარ არსებობს ისლამური ექსპანსიონიზმის საფრთხე. უფრო მეტი, XXI საუკუნე ცივილიზაციათა დიალოგის ეპოქად გამოცხადდა, მაგრამ არც ისლამი აღარ არის ერთიანი რელიგია და ისლამური ფუნდამენტალიზმის მზარდი გავრცელების ფონზე, საქართველო ახალი გამოწვევების წინაშე დგას, რაც მას ავალებს, განავითაროს მრავალმხრივი კავშირი მუსლიმურ თემთან - ქვეყნის ყველაზე დიდ რელიგიურ უმცირესობასთან. საქმე იმაშია, რომ ქვეყანაში მიმდინარე სოციალ-პოლიტიკურ პროცესებზე აქტიურ ზემოქმედებას ახდენს ეთნო-რელიგიური ასპექტები. ამიტომ გვიანშუასაუკუნეებამდე მთავარი მნიშვნელობა ეთნო-რელიგიური სიტუაციის კონტროლს ენიჭებოდა, განსაკუთრებით საზღვრისპირა რეგიონებში. ბუნებრივია, სახელმწიფოს სიმტკიცე სხვადასხვა ეთნო-კონფენსიური კუთვნილების მოსახლეობის მშვიდობიან თანაცხოვრებაზე იყო დამოკიდებული, ამიტომ შუა საუკუნეებში შემუშავდა შემწყნარებლურ-ტოლერანტული პოლიტიკა, რომელიც საზოგადოებრივ ღირებულებად იქცა და დღემდე წარმატებით მიმდინარეობს. „ნიშანდობლივია, რომ მაშინ კონფენსიათა თანაარსებობა პოლიტიკური და არა წმინდა რელიგიური თავისებურებებით იყო შემაგრებული“ [ჯოხაძე 2000:24].

ეთნო-კონფენსიური შემადგენლობით საქართველოს რეგიონებიდან ყველაზე მეტად ქვემო ქართლი გამოირჩევა, რომლის მოსახლეობა ადრეული პერიოდიდანვე ნარევი იყო. იგი ქვეყნის ფორპოსტს წარმოადგენდა და სამხრეთიდან შემოსულ ყოველ ახალ დამპყრობელს თურქმანული მეჯოგე ტომებიც თან მოსდევდნენ და გაპარტახებულ ქართულ ნასოფლარებს ეუფლებოდნენ [ჯალაბაძე 1990:5].

ქვემო ქართლში თურქმანული ტომების მასობრივი შემოსახლება, რომელიც XV საუკუნიდან დაიწყო, უკავშირდება ირანელი შაჰების პოლიტიკას, მათ მიზანს ქრისტიანობის მოშლა და ადგილობრივი მცხოვრებლების გამუსლიმანება შეადგენდა. ამისთვის ჩამოსახლეს სხვადასხვა ტომისგან ხელოვნურად შეკონინებული ნაზავი – ელი მოსახლეობა, რომლებიც კულტურულ, სოციალურ-ეკონომიურად ისედაც ჩამორჩენილ ყიზილბაშებზე კიდევ უფრო დაბლა იდგნენ [ჯუკაშვილი 2000:66]. ლ. ზურაბაშვილი სამართლიანად შენიშნავს: თუ აქამდე არაქართველების საქართველოში ჩამოსახლება, ქართველებთან მათი ხანგრძლივი პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობის შედეგი იყო. თათარ-თურქებისა და სხვა მაჰმადიანი ხალხების გაჩენა, აღმოსავლეთის დიდი სახელმწიფოების აგრესიას და მომთაბარე ხალხების პერმანენტულ შემოსევებს დაუკავშირდა [ზურაბაშვილი 1989:38].

თავდაპირველად ისინი ბოლნის-მარნეულის, ალგეთისა და დმანისის სანახებში დასახლდნენ, სადაც დღესაც მოსახლეობის უმრავლესობას წარმოადგენენ. კერძოდ, 1996 წლის მონაცემებით, ქვემო ქართლში აზერბაიჯანელი მოსახლეობა 45% შეადგენდა, 7,3% - სომხები და 6,5 რუსი ეროვნების წარმომადგენელი გვხვდებოდა [საქართველოს... ფონდი 765]. კიდევ უფრო კონკრეტულად, აზერბაიჯანელები მოსახლეობის უმრავლესობას შეადგენენ მარნეულის (83%), ბოლნისის

(66%) და გარდაბნის (44%) მუნიციპალიტეტებში [კომახია 2006:8]. იგივე უნდა ითქვას დმანისზეც, სადაც უკვე XVI საუკუნეში, ნაქალაქარ დმანისში მოსახლეობის უმრავლესობას თათრები შეადგენდნენ, შემდეგ მოდიოდნენ სომხები და ქართველები [ეპისკოპოსი ზენონი 2005:135]. ე.ი. აზერბაიჯანელები ძირითადად განთავსებული არიან აღმოსავლეთ საქართველოში, მარნეულში, ბოლნისში, გარდაბანში, დმანისში, წალკაში, აგრეთვე საგარეჯოს, ლაგოდეხის და თელავის მუნიციპალიტეტებში. ისინი აგრეთვე თბილისში, რუსთავში, ნანაილობრივ კასპში, მცხეთასა და ქარელში ცხოვრობენ.

საერთოდ, XIX საუკუნის დამდეგისათვის, - წერდა კ. ანთაძე, საქართველოში მცხოვრები „თათარ-თურქული“ მოსახლეობა თავისი წარმოშობისა და ჩამოსახლების დროის მიხედვით, ოთხ ჯგუფად იყოფოდა: 1. თბილისისა და ბორჩალოს მაზრების; 2. სიღნაღისა და თელავის მაზრების; 3. ახალქალაქისა და ახალციხის მაზრების და 4. საქართველოს სანაჯსადგურო ციხე-ქალაქების ჯგუფებად [ანთაძე 1973:114].

პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ ქვეყანაში საუკუნეების მანძილზე ერთმანეთის გვერდით, სხვადასხვა ეთნორელიგიური ჯგუფები ცხოვრობენ, მაგრამ ისინი ურთიერთკულტურულ ღირებულებებს და მონაპოვრებს ან ძალიან სუსტად, ან საერთოდ არ იცნობენ [დუნდუა, აბაშიძე 2009:6]. თუმცა ისტორიკოსებს, ეთნოლოგებს, სოციოლოგებს თუ სხვა დარგის მკვლევრებს აღნიშნული საკითხის შესასწავლად ცდა არ დაუკლიათ. განსაკუთრებით ნიშანდობლივია ბოლო პერიოდი, როდესაც ქართული სახელმწიფო ეფექტურად ცდილობს სამოქალაქო ინტეგრაციას და ამ მხრივ მრავალი სახის ორგანიზაციაა დაკავებული. საკვლევი საკითხის მიზანს შეადგენს ინტეგრაციის გრძელვადიანი და კომპლექსური

პროცესის ასახვა, რომელიც თავის დროზე სამო-ქალაქო თანასწორობის ხარისხს აამაღლებს.

დავინყოთ იქიდან, რომ „ეთნონიმი აზერბაიჯანელი საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამდე საერთოდ არ არსებობდა. სხვადასხვა თურქულენოვან ტომებს საერთო ეთნიკური თვითშეგნება არ ჰქონდათ, რადგან ამ ტერიტორიაზე თურქულენოვანი ხალხების განსახლების შემდეგ, მათ საერთო სახელმწიფო არასდროს შეუქმნიათ“ [თოფჩიშვილი 2012:250]. კრებითი თვით სახელწოდების აზერბაიჯანელის შექმნა, ანუ თვითიდენტიფიკაცია საზოგადოებრივი განვითარების დონით იყო განპირობებული. სხვადასხვა თურქულენოვანი ხალხები თავიანთი ტომობრივი სახელწოდებებით, ან იმ გვარისა და ტომის სახელით ან ტერიტორიული პრინციპით მოიხსენიებოდნენ, რომელსაც ისინი მიეკუთვნებოდნენ. სწორედ ამის გამო მოხდა, რომ ძალიან სწრაფად გავრცელდა ტერმინი აზერბაიჯანელები, რომელიც ნაწარმოებია ახლად შექმნილი პოლიტონიმიდან აზერბაიჯანი [თოფჩიშვილი 2012:251].

რა სიტუაციაა საქართველოს აზერბაიჯანელების ეთნიკური თვითშეგნების საკითხში? ცენტრალური და სამხრეთ ირანიდან გადმოსახლებულ თურქულენოვან ტომებს, ირანული ეროვნული თვითშეგნება არ გააჩნდათ, ვინაიდან სხვადასხვა ტომთა გაერთიანებას წარმოადგენდნენ. მათთვის უცხო იყო ირანული ეროვნული შეგნება. საქართველოში გადმოსახლების შემდეგ, ისედაც ურთიერთგაათიშულ, მოთარეშე ტომებს შორის კავშირი კიდევ უფრო დასუსტდა, მათი დიდი ნაწილი ტერიტორიულად ახლოს მყოფ აზერბაიჯანელებს შეერწყა, რომელთანაც მათ ენა, სოციალური წყობა, ზოგიერთი წეს-ჩვეულება და რაც მთავარია, რელიგია აკავშირებდათ. დროთა განმავლობაში ეს კავშირები კიდევ უფრო განმტკიცდა. ამიტომ არის, რომ საქართველოში მცხოვრებ მათ

ახლანდელ შთამომავლებს თავი აზერბაიჯანლებად მიაჩნიათ [ზურაბაშვილი 1983:38]. საერთოდ, საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობა, მათ შორის აზერბაიჯანელები, საქართველოს საკუთარ სამშობლოდ მოიაზრებენ. უფრო მეტი, კახეთში მცხოვრები აზერბაიჯანელებისგან იმასაც გაიგონებთ, რომ ისინი კახელები არიან [კვაშილავა 2017:2]. აქ საინტერესო ასპექტი იკვეთება, საქმე იმაშია, რომ უახლეს ხანაში ქართული იდენტობის ახალი ეტაპი დაიწყო. „ქართველად თავს თანდათანობით ეთნიკურად არაქართველი წარმოშობის საქართველოს მოქალაქეთა უდიდესი ნაწილი მიიჩნევს“ [ბერაძე 2008:9]. ცხადია, საქართველო არაქართველთათვის უპირატესად პოლიტიკური სამშობლოა, ამიტომ საქართველოს ძირითად პრობლემებს საკუთარ პრობლემებად არ მიიჩნევენ. მათთვის სამშობლოს ცნება ვიწრო და თითქოს ბოლომდე გაუაზრებელია - წერს ხ. იოსელიანი გარდაბნის აზერბაიჯანელებზე [იოსელიანი 2008:57-58], რომლის განზოგადება საქართველოს დანარჩენ აზერბაიჯანელ მოსახლეობაზეც დასაშვებია. ბევრია შემთხვევა, სხვაგან გადასახლებული პიროვნება ანდერძის თანახმად, მარნეულის იმ სოფელში იკრძალება, სადაც დაიბადა [ქანთარია, გოცირიძე 2005:268].

თუ შუა საუკუნეებში რელიგიურობა ეთნოკუთვნილების მთავარი კრიტერიუმი იყო [თოფჩიშვილი 2010:676], დღესაც ქვემო ქართლის აზერბაიჯანელებში რელიგია განსაზღვრავს ეთნიკურ იდენტობას. მაგალითად; აზერბაიჯანელების ე.წ. ქართული ნომენკლატურა „თათარი“, სარწმუნოებრივ კრიტერიუმს ეთნიკურთან აიგივებს, რაც მათ საძრახისად მიაჩნიათ. საქმე იმაშია, რომ შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული, საქართველოში მუსლიმის, მუსლიმების აღსანიშნავად სხვადასხვა ტერმინი გამოიყენებოდა. სახელდობრ; ისლიმნი, მუსულმანი, მაჰმადის ტომნი... მუსლიმს, მიუხედავად ეთნიკური

კუთვნილებისა, აღნიშნავდა აგრეთვე აგარიანი, რაც უკავშირდება ბიბლიურ აგარს, აბრაამის ხარჭას. იგი არაბთა ეთნარქის, ისმაილის დედა იყო; ისმაიტელნი, სარკინოზნი, სპარსნი (XI-XIV სს.) და თათარი (XV-XVIII სს.) [ისლამის 1999:140; ქართულ-სპარსული 1955:322; 453]. სახელწოდება თათარს სხვა ისტორიული დატვირთვაც აქვს, იგი გარკვეული იდენტობის შემცველია. მაგალითად, გამაჰმადიანებულ ქართველზეც ამბობდნენ გათათრდაო [კაკაბაძე 1926:13]. ამ შემთხვევაშიც ეთნიკურ სახეს სარწმუნოებრივი კუთვნილება ფარავდა. ცხადია, ეთნიკურ თვითშეგნებას რელიგიური მსოფლმხედველობა გარკვეულწილად აყალიბებს. აზერბაიჯანელების დიდი ნაწილი იდენტობის განსაზღვრისას უპირატესობას რელიგიურ ფაქტორს ანიჭებს. ამ შემთხვევაში სახეზეა ფაქტი, თუ როგორ შეიძლება რელიგიამ განსაზღვროს ეთნიკური იდენტობა. აქ გასათვალისწინებელია ისლამის ტრადიციული მოძღვრებაც, რომელიც საერო და სასულიერო სფეროებს ერთმანეთისგან არ მიჯნავს [დუნდუა, აბაშიძე 2009:74]. ისლამური ტრადიციების სიძლიერეზე მიანიშნებს ბოლნისში გამოკითხული აზერბაიჯანელების შეხედულება, რომ ისინი ისლამურ ყოფით ტრადიციებს თამამად იცავენ, ვინაიდან მათ არჩევანის თავისუფლება არა აქვთ და უნდა აკეთონ მხოლოდ ის, რასაც მათი პაპა და პაპის პაპა მისდევდა, რაც ეროვნულის და რელიგიურის ურთიერთშერწყმას იწვევს [კვაშილავა 2017:4]. გასათვალისწინებელია ისლამის, როგორც რელიგიური სისტემის თავისებურება, რომელსაც რ. ანდრიაშვილის და სხვა მკვლევრების დახმარებით ვაყალიბებთ. ნიშანდობლივია, რომ მუსულმანთა ყოფის ნებისმიერი მხარე ყურანით, შარიათით და ჰადისებითაა რეგლამენტირებული, ამით ისლამმა ადამიანი მთლიანად დაუმორჩილა რელიგიურ კონტროლს. ამიტომ რელიგიური ყოფითი ტრადიციები პირობითად შეიძლება ორ

ჯგუფად დაიყოს. პირველი ჯგუფი, ყურანის კითხვა, მონ-
ყალების მრავალი ფორმა, მსხვერპლშენიშვა, ზიქრი, მთელი
რიგი მაგიურ-ფეტიშური რწმენა და რიტუალები თავისი წარ-
მოშობით, არსით, რელიგიური ხასიათის საკულტო რიტ-
უალებია. მეორე ჯგუფი – დასუნათება (წინდაცვეთა), მიცვა-
ლებულის დაკრძალვა, ნიქაჰი (ქორწინების რელიგიური რიტ-
უალი), ყალიმი, ჩაცმულობა, სამეურნეო საქმიანობა, საოჯ-
ახო ვალდებულებები, ქონებრივი მემკვიდრეობა და სხვა, ის
ყოფითი ტრადიციებია, რომლებიც რელიგიური ფუნქციის არ
არიან, მაგრამ ისლამთან კავშირში ისლამიზებულ სახეს ღებ-
ულობენ. ამიტომ აქ ადამიანთა მთელი ცხოვრება და ყოფა ის-
ლამიზებულია, რიტუალურ დონემდეა აყვანილი [ანდრი-
აშვილი 1988:20]. სწორედ ისლამურ წეს-ჩვეულებებს, ისლა-
მიზებულ ყოფას ეროვნული ტრადიციად, ეროვნული ყოფისა
და კულტურის შემადგენელ ელემენტად თვლიან. სახელ-
დობრ: დასუნათება, მიცვალებულის ისლამური რიტუალური
დაკრძალვა, საქორწინო რიტუალი, მათ შორის ყალიმი, მრავ-
ალცოლიანობა და მისთანა ეროვნულ ტრადიციადაა მიჩნე-
ული; მათ რელიგიური შინაარსი შეიძლება დაკარგონ, მაგრამ
გაიგივებულნი არიან ეროვნულ კულტურასთან. ამიტომ ის-
ლამურ ყოფით ტრადიციებს უფრო ასრულებენ, ვიდრე საკ-
ულტოს. ეს თავის მხრივ, ხელს უწყობს კულტურულ ინტე-
გრაციას, კონფესიური ბარიერის გათვალისწინებით. სუსტ-
დება რა ქორწინებაში შემსვლელთათვის ეროვნული და აგრე-
თვე სოციალურ-პროფესიული ბარიერი, პოზიციებს ინარ-
ჩუნებს კონფესიური რეგლამენტაცია... მეზობელი ხალხების
გავლენით, მიცვალებულის დაკრძალვის წესები შეიცვალა.
აგრეთვე ეროვნული სამზარეულოს ელემენტები ერთმანეთს
დაუახლოვდნენ [შოშიტაშვილი 1990:46]. იგივე შეიძლება
ითქვას სამეურნეო ყოფის ნიუანსებზე.

საერთოდ, სარწმუნოება ადამიანთა გაერთიანების მამოძრავებელი ძალაა და ზედმეტი არ იქნება იმის აღნიშვნა, რომ რელიგია არა მხოლოდ მსოფლმხედველობაა, არამედ უმნიშვნელოვანეს სოციალურ ინსტიტუტს წარმოადგენს, რომელიც სოციალური სისტემის ნორმებს, ღირებულებებს, წესჩვეულებებს, რწმენას, რიტუალებს, ქცევის სტანდარტებს განსაზღვრავს [ინტერრელიგიური 2016:82]. ამიტომ პატივს უნდა ვცემდეთ სხვა აღმსარებლობის ადამიანების რელიგიურ გამოცდილებას, ვინაიდან იგი ადამიანთა თვითიდენტიფიკაციის მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენს.

საქართველოში მცხოვრები აზერბაიჯანელების 93% ისლამის შიიტური, ხოლო 7% სუნიტური მიმართულების წარმომადგენელია. თუმცა ეს სხვაობა მათ ყოფით დონეზე (ნათესაობა, შერეული ქორწინებები, სოციალ-ეკონომიური კავშირები) არ აისახება და ისინი ერთ ინტეგრირებულ სოციუმს წარმოადგენენ [ისლამი 2016:25]. უფრო მეტი, შიიტების მეჩეთის დანგრევის შემდეგ, თბილისში სუნიტები და შიიტები ერთ მეჩეთში აღავლენენ ლოცვას, რაც ისტორიულ-კულტურულ ფენომენს წარმოადგენს და „მსოფლიო ისტორიაში დღემდე უცნობი უპრეცედენტო ფაქტია“ [გოცირიძე 2012:50].

მრავალეთნიკურობით გამორჩეულ საქართველოს ქალაქებში (განსაკუთრებით აღმოსავლეთ ნაწილში), ისტორიულად ადგილი არ ჰქონია ეთნოკონფენსიურ კონფლიქტებს, რაზედაც სიამაყით აცხადებენ მოქალაქეები. ამით განსაკუთრებით გამოირჩეოდა პოლიეთნიკურობით ცნობილი ძველი თბილისის უბანი, სადაც მოსახლეობა ხუთ და მეტ ენაზე (ქართული, სომხური, რუსული, ბერძნული, აზერბაიჯანული, სპარსული და ა.შ.) მეტყველებდა. ქართული მაინც გამორჩეული იყო, როგორც ამ ხალხების საერთო სალაპარაკო ენა. ნ. პოპოვა-ავდიშევას თქმით, „მამა-პაპური ენა

ჩვენი ქართული ენაა, ეროვნებაზე არ იყო ლაპარაკი ძველ თბილისში, ახლა დაინყეს“ [აბესაძე 1995:5]. ქართველებს მაღალი ეროვნული თვითშეგნების გამო შეუძლიათ მიიღონ და შეითვისონ სხვა ერის და რწმენის ადამიანები, მათი საკუთარი კულტურის თვითმყოფადობის შენარჩუნებით, ვინაიდან „სახელმწიფო ქვეყანა რაც მეტ ხალხს აერთიანებს, იგი იმდენად მდიდარია, რადგან თითოეულ ხალხს ზოგადსაკაცობრიო კულტურაში და ცივილიზაციაში თავისი მოკრძალებული წვლილი შეაქვს“ [ბეჟიტაშვილი 2015:176].

რაც შეეხება ქვემო ქართლსა და შიდა ქართლში მცხოვრებ აზერბაიჯანელებს, ისინი ზოგად განათლებას განსხვავებულ ენებზე (შიდა ქართლში – ქართულად, ქვემო ქართლში აზერბაიჯანულად) იღებენ, რაც მათ ერთმანეთისგან მკვეთრად განასხვავებს, მაგრამ რელიგიური და ისლამიზებული ყოფითი ტრადიციების ნაწილი ასევე ეროვნულთან რჩება გაიგივებული.

ეროვნული პრინციპების დამცველად „მამული, ენა, სარწმუნოება“ თანაბარი საზომით გვევლინება, თუმცა საქართველოს ისტორიაში მართლმადიდებლობამ განსაზღვრა ეროვნული კულტურის ფორმირება, ვინაიდან „ქრისტიანობამ კულტურის ბევრი ელემენტი საკუთარ საკულტო სისტემაში მოაქცია, ის ერთგვარად თავის სამსახურში ჩააყენა (მაგ; საეკლესიო ტაძრების მხატვრობა, ჯვარ-ხატები, საკულტო ცერემონიები, გალობა, მუსიკა და ა.შ.). ისლამმა კულტურის ამ ფენომენტთა საკულტო სისტემაში ჩართვა ვერ მოახერხა“ [ანდრიაშვილი 1988:46-47]. მიუხედავად ამისა, თუ ქართველმა ხალხმა თავიანთი ეთნიკური სახის განმსაზღვრელად მართლმადიდებლური ქრისტიანობა აქცია, სომხებმა ქრისტიანობის მონოფიზიტური მრწამსი, საქართველოს აზერბაიჯანელებმა ეთნიკური იდენტობა, ეროვნება, ისლამიზებული ყოფითი ტრადიციებით შეინარჩუნეს.

დამონმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- ისლამი 1999 – ისლამი ენციკლოპედიური ცნობარი, თბ., 1999.
- ჯოხაძე 2000 – ჯოხაძე ავ., კავკასიური კონფესიური სიჭრელის პოლიტიკური განზომილება, წიგნ. ეკლესია, სახელმწიფო და რელიგიური უმცირესობები საქართველოში, თბ., 2000.
- ჯალაბაძე 1990 – ჯალაბაძე გ., ქვემო ქართლის მოსახლეობის ეთნიკური სურათი, კრებული „ქვემო ქართლი“, თბ., 1990.
- ჯუკაშვილი 2000 – ჯუკაშვილი ი., ეთნიკური დაპირისპირების ისტორიული ასპექტების განსაზღვრისათვის, ჟურნ. „მნათობი“, №2, 2000.
- ზურაბაშვილი 1989 - ზურაბაშვილი ლ., ეროვნებათაშორისი ურთიერთობის ტრადიციები საქართველოში, თბ., 1989.
- საქართველოს... ფონდი 765 – საქართველოს ეროვნული არქივი – ფონდი 765, საქმე 217, ტ. VI, ფურც. 150.
- კომახია 2006 – კომახია მ., აზერბაიჯანული მოსახლეობა საქართველოში, გაზ. „საქართველოს რესპუბლიკა“, 4 აგვისტო, 2006.
- ეპისკოპოსი ზენონი 2005 – ეპისკოპოსი ზენონი, სამხრეთის კარიბჭე, თბ., 2005.
- დუნდუა, აბაშიძე 2009 – დუნდუა ს., აბაშიძე ზ., ეთნიკური და რელიგიური იდენტობის საკითხები და სამოქალაქო ინტეგრაციის პრობლემები საქართველოში, თბ., 2009.
- თოფჩიშვილი 2012 – თოფჩიშვილი რ., კავკასიის ეთნოლოგია, თბ., 2012.
- ანთაძე 1973 - ანთაძე კ., საქართველოს მოსახლეობა XIX საუკუნეში, თბ., 1973.
- კვაშილავა 2017 – კვაშილავა ი., საველე ეთნოგრაფიული დღიური, ბოლნისი 2017.
- ბერაძე 2008 – ბერაძე., ქართული იდენტობის ძირითადი ეტაპები, „ეთნოლოგიური კრებული“, თბ., 2008.

- იოსელიანი 2008 – იოსელიანი ხ., ეთნოსთაშორისი ურთიერთობების კულტურულ-ისტორიული პრობლემები გარდაბნის რაიონის ეთნოგრაფიული მონაცემებით, „ეთნოლოგიური კრებული“, თბ., 2008.
- ქანთარია, გოცირიძე 2005 – ქანთარია მ., გოცირიძე გ., მარნეულის რაიონის ეთნოდემოგრაფიული თავისებურებანი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXV, თბ. 2005.
- თოფჩიშვილი 2010 – თოფჩიშვილი რ., საქართველოს ეთნოლოგია, თბ., 2010.
- ქართულ-სპარსული 1955 – ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები, გამომც. ვლ. ფუთურიძე, თბ., 1955.
- კაკაბაძე 1926 – კაკაბაძე ს., ფარსადან გორგიჯანიძის ისტორია, ტფ., 1926.
- ანდრიაშვილი 1988 – ანდრიაშვილი რ., ისლამური ყოფითი ტრადიციები საქართველოში და მათი დაძლევის გზები, თბ., 1988.
- შოშიტაშვილი 1990 - შოშიტაშვილი ნ., ქვემო ქართლის მოსახლეობის თანამედროვე საოჯახო ყოფა, კრებული „ქვემო ქართლი“, თბ., 1990.
- ინტერრელიგიური 2016 - ინტერრელიგიური დიალოგი მშვიდობისათვის, კონფერენციის მასალები, თბ., 2016.
- ისლამი 2016 - ისლამი საქართველოში, პოლიტიკა და ინტეგრაცია, თბ., 2016.
- გოცირიძე 2012 - გოცირიძე გ., აღმოსავლური დღესასწაულები საქართველოში, თბ., 2012.
- აბესაძე 1995 – აბესაძე ნ., ეთნიკური პროცესები აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქებში, თსუ ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, საქალაქე ნ. ა. №64.
- ბეჟიტაშვილი 2015 – ბეჟიტაშვილი გ., ამაგდარნი, თბ. 2015

**ინგილოზის ინტაგრაციისა და დეინტაგრაციის
პრობლემატიკა
(რელიგიური ასპექტით)**

საინგილო საქართველოს სამხრეთ-აღმოსავლეთით მდებარეობს და ამჟამად კახის (კაკის ასე ეწოდებოდა მას XIX ს.-ის 20-იან წლებამდე), ზაქათალისა და ბელაქანის რაიონებით აზერბაიჯანის ფარგლებშია მოქცეული. საინგილო წარსულში ალბანეთ-ჰერეთის სახელით იყო ცნობილი. მის შესახებ ცნობები როგორც ქართველ, ისე უცხოელ ავტორთა წერილობით წყაროებში გვხვდება.

საინგილოსადმი საზოგადოების ინტერესი ყოველთვის დიდი იყო. ისევე როგორც მესხეთმა, საინგილომაც ოსმალეთ-ირანის მტაცებლურ სახელმწიფოთა გაუთავებელი შემოსევები და ლეკთა თარეშის მოუშუშებელი შედეგები იწვნია.

რუსეთის მმართველი წრეების ინტერესი საინგილოსადმი იზრდება მას შემდეგ, რაც ეს ტერიტორია (ჭარ-ბელაქანი, ელისუს სასულთნოს ჩათვლით), 1803 წლიდან რუსეთის მფარველობაში შევიდა.

სხვა კუთხეებთან შედარებით, საინგილო მეცნიერულად ნაკლებად არის შესწავლილი. პირველი სამეცნიერო ექსპედიცია ამ მხარეში 1935 წელს მოეწყო. აკადემიკოს ივანე ჯავახიშვილის ინიციატივით იმჟამად მოპოვებული მასალა თავმოყრილია ხუთტომეულში, რომელსაც ეწოდება „მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და წვრილი ხელოსნობის ისტორიისათვის“. ამის შემდეგ რამდენიმე ათეული წელიწადი საინგილოში სისტემატური მეცნიერული კვლევის ჩატარება ვეღარ მოხერხდა. თუმცა საქართველოს ამ უძველესი რეგიონის ისტორიისა და ეთნოლოგიის საკითხები, როგორც მოსალოდნელი იყო, გამოჩენილი ქართველი მკვლევარების ა. ხახანაშვილის, მ. ჯანაშვილის, დ. ჯანაშვილის, ზ. ედილის, ე. თაყაიშვილის და სხვათა გამოკვლევებით შეივსო.

საქართველოს საპატრიარქოსა და მეცნიერებათა აკადემიის ინიციატივით, საინგილოში 1987 წლის ივლისში, მეორე ოფიციალური სამეცნიერო ექსპედიცია მოეწყო. ექსპედიცია ძირითადად სამეცნიერო მასალის დაზვერვით მუშაობას ისახავდა მიზნად, მაგრამ ძალზე ნაყოფიერად ჩაიარა და ბევრი ფოლკლორული ხასიათის მასალის შეგროვება მოხერხდა.

საინგილოს გულშემატკივარი და მოამაგე არასოდეს არ მოჰკლებია. ამ მხრივ, აღსანიშნავია ნ. ბერძენიშვილის, თ. პაპუაშვილის, ო. ადამიას, გ. ჩანგაშვილის, გ. გამხარაშვილის, მ. ყულოშვილის, ნ. როსტიაშვილის და სხვა მკვლევარების ნაშრომები, მაგრამ „ყოველივე ეს მცირეა იმასთან შედარებით, რაც შესაძლებელი იყო გაეკეთებინათ ქართველ მეცნიერებს, საინგილოს თემაზე მუშაობის უკეთესი პირობები რომ ჰქონოდათ. ეს კი ძალზე საჭიროა, რადგან საინგილოს ქართული სიძველეებისა და ქართველ ინგილოთა თანამედროვე ყოფის შესწავლას, სხვა მკვლევარი ისე გულმოდგინებითა და სიყვარულით ვერ მოეკიდება, როგორც ქართველი“ [1, 80].

ბოლოს, საინტერესო მასალა დედოფლისწყაროს რაიონის სოფელ სამთანყაროში მივლინებისას შეგროვდა, სადაც 1930 წლიდან კახის რაიონის სოფელ ყორაღანიდან გამოსახლებული ინგილოები ცხოვრობენ. ნიშანდობლივია, რომ სარწმუნოებრივი სინმინდისადმი მათმა უფაქიზესმა დამოკიდებულებამ ყოველგვარ მოლოდინს გადააჭარბა. დიდება მათ ხსოვნას, ვინც ეს აქამდე შემოინახა და მადლობა იმ ადამიანებს, ვინც თავს არ ზოგავს ეს მემკვიდრეობა ღირსეულ შთამომავლობას გადაეცეს!

ცნობილია, რომ საინგილო უძველეს დროში ჰერეთის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილს წარმოადგენდა, რომელიც დასახლებული იყო ქართველთა მონათესავე ხალხით - ჰერებით; იგი ალვანეთის (ალბანეთის) სახელმწიფოს ფარგლებში შედიოდა. სახელი ჰერეთი იმისათვის შეურქმევიათ, რომ ოდესღაც

მის სამხრეთ ნაწილში საკმაოდ დიდი ქალაქი ჰერა მდებარეობდა, რომლისაგან ახლა ნანგრევებიც არ არის დარჩენილი. მისი ტერიტორია იწყებოდა ლაგოდეხს იქით მდებარე მამიჩაის (მაჭის წყალი) გაღმადან და მიდიოდა ქალაქ ნუხამდე. რადგანაც ის კახეთის ბოლოს, მაჭის წყალს გაღმა მდებარეობდა, ამისათვის ამ კუთხეს ძველად გაღმა მხარესაც უწოდებდნენ [2, 168]. თ. პაპუაშვილის აზრით, უფრო ადრე თუ არა, უკვე ახალი წელთაღრიცხვის I-II საუკუნეებიდან, ჰერეთი მტკიცედ არის შესული ქართლის (იბერიის) სამეფოს შემადგენლობაში. ასევე მომდევნო III-IV საუკუნეებში, ჰერეთი და ჰერები ქართლის (იბერიის) სამეფოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში, აქტიურ მონაწილეობას ღებულობენ. IV საუკუნის I ნახევარში, მირიანის მეფობის ხანაში, ამ მხარეში ქრისტიანობის გავრცელებას განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა [3, 8]. უკვე V საუკუნეში, იგი ქართლის სახელმწიფოში შემავალი ქვეყანა იყო და მის ერთ-ერთ საერისთავოს შეადგენდა [4, 253]. ამ ფაქტს როგორც წერილობითი წყაროები, ისე საინგილოს ტერიტორიაზე შემონახული VI-VIII საუკუნეების ქართული კულტურის შესანიშნავი ძეგლები სანდოდ ადასტურებენ. დღეს მათი უმრავლესობის მხოლოდ ნაშთები შემორჩა. სახელდობრ, „ყუმის ბაზილიკა (კახის რაიონში) აგებულია 478-494 წლებში, ხოლო ლექეთის ეკლესია (კახის რაიონში), მსგავსია სირიის ე.წ. ბოსრეს ეკლესიისა (512 წელი)“ [5, 211].

ჰერეთი VIII-IX საუკუნეებში, პოლიტიკური ჰეგემონობისათვის, ფეოდალური სამეფო-სამთავროების მიერ გაჩაღებულ ბრძოლაში აქტიურად მონაწილეობდა.

XI საუკუნის 20-იან წლებში, კახთა მეფის კვირიკე III დიდის (1009-1037) დროს, კახეთ-ჰერეთის შერწყმის პროცესი დასრულდა და ე.წ. „რანთა და კახთა“ სამეფო წარმოიქმნა. XII საუკუნის I მეოთხედში, დავით IV აღმაშენებლის ხანაში (1089-

1125 წწ.), ჰერეთის ქვეყანა საბოლოოდ მოექცა გაერთიანებული საქართველოს პოლიტიკურ ფარგლებს შიგნით, ე.ი. აღმოსავლეთის მხრიდან საქართველო კვლავ საიმედოდ დაცული შეიქმნა. ასე იყო ვიდრე XIX საუკუნემდე. ჰერეთი ერთიანი საქართველოს ორგანული და განუყოფელი ნაწილი ხდება, რომელიც ქვეყნის სოციალურ, ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში აქტიურად მონაწილეობს.

საინგილოს უძველეს ტაძრებს შორის აღსანიშნავია ღვთისმშობლის ტაძარი (X-XI სს), გიშის ყოფილი საეპისკოპოსო რეზიდენციით, რომელიც VIII საუკუნიდან ბაგრატიონთა ერთ-ერთი შტოს ადგილსამყოფელს წარმოადგენდა.

„XV საუკუნის მიწურულს, კახეთის სამეფოს წყობილებაში მნიშვნელოვანი ცვლილებები მოხდა. გაუქმდა ქვეყნის საერისთავოებად დაყოფა და მთელი კახეთი წვრილ ტერიტორიულ საგამგეო ერთეულებად, სამოურაოებად დაიყო. მაჭის საერისთავოც გაუქმდა (საინგილო ტერიტორიულად ექვემდებარებოდა მაჭის ერისთავს), მისი სახელი პოლიტიკური ნომენკლატურიდან ამოვარდა და ადგილი დაუთმო ნუქეთის, ელისენის და ჭიაურის სამოურაოებს“ [3, 10; 13].

საქართველო-დაღესტნის კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობები მრავალგზის მოექცა მეცნიერთა ყურადღების ცენტრში. ძველი დროიდან მოყოლებული, ლეკები ქართველ მეფეთა სამსახურში იმყოფებოდნენ, ისინი გარეშე მტრების წინააღმდეგ მებრძოლ ქართველთა რაზმებს ავსებდნენ. მოგვიანებით მათში „მტრის სახე“ ამოიციო ქართველმა კაცმა, არადა დაღესტანში „ყველგან იყო გავრცელებული ჯვრის ფორმის ქვები, რომლებიც უმრავლეს შემთხვევაში საფლავის ქვებს წარმოადგენდა. ისინი დამშვენებულია ასომთავრული და ნუსხა-ხუცური წარწერებით. გიორგი ბრწყინვალის დროს, დაღესტნის ტერიტორიაზე ხუნძახის, ანწუხისა და წახურის

დამოუკიდებელი საეპარქიოები არსებობდა. აქ ქართველი მღვდელმსახურნი წირავდნენ. რამდენიმე ქართული ტაძარი ამ რეგიონში დღემდეა შემორჩენილი“ [6, 35]. ეს ურთიერთობა, მეგობრობა და ნათესაური კავშირები იმდენად შორს იყო წასული, რომ „ავარელთა სახანოში დადგენილებაც კი იყო: თუ ვინიცობაა ოდესმე ავარიის ხანთა ჩამომავლობა ამოწყდებოდა, ხანად წარჩინებული ქართველთაგანი უნდა ამოერჩიათ“ [7, 56]. დროთა განმავლობაში კახეთსა და დაღესტნის ურთიერთობა თანდათან შეიცვალა. ზ. ედილის ცნობით, ძველად საქართველოსკენ მარტო წარჩინებული ლეკები მოიწვევდნენ და აქ ესახლებოდნენ. XV საუკუნის შემდეგ, გლეხობა, ღარიბი მოსახლეობაც აქეთკენ წამოვიდა. ლეკები საინგილოში სამუშაოდ: დურგლებად, ხელზე მოსამსახურეებად, მკალავეებად ჩამოდიან. ამ ხალხს ინგილოები გულხადრებს ეძახიან, ე.ი. გულგაღელილებს, ღარიბ-ლატაკებს და სხვადასხვა სამუშაოში იხმარებენ. აქეთკენ შირაქსა და ალიაზლოში, მოჰყავთ ლეკებს თავიანთი ცხვრის ფარები და საზამთრო საძოვრებს იმართავენ. ზოგი მათგანი სულაც რჩება საინგილოში, აქა-იქ ეკედლებიან ქართულ სოფლებს. ლეკების პირველი ახალშენი, რომლის შესახებაც ისტორიას ცნობა შემოუნახავს, ჭარი იყო [7, 57].

დაღესტნის მწირი ადგილებიდან მდიდარ საინგილოში ლეკების მიგრაციას თავდაპირველად მშვიდობიანი და კეთილმეზობლური ხასიათი ჰქონდა. XVII საუკუნის განმავლობაში, წახურელ-ავარელნი, კაკ-ელისენის მთისძირა სოფლებში თანდათან ჩამოსახლდნენ, სადაც ქართველი მოსახლეობა მუსულმანური აგრესიის ბოლომოუღებელი რბევა-აოხრების გამო მეტისმეტად შეთხელებულიყო. ამ პროცესებში მთავარ ძალას ვერაგი შაჰ-აბასი წარმოადგენდა, რომელმაც თავისი დასაყრდენი აქაც იპოვა. „ჯერ კიდევ 1604 წელს კახის, ანუ ისტორიული კაკის მოურავი „ვახვახიშვილის გვარიდან“ შაჰ-

აბასს ეწვია, ისლამი მიღო და ალიბეგად, კაკის, შემდგომში ელისეს სულთანად იწოდა. 1613-1615 წლებში, როდესაც კახეთის სამეფოს ამოსაგდებად პირადად შაჰ-აბასმა ზედიზედ გამოილაშქრა, კაკის სულთანი ალიბეგ ვახვახიშვილი თავისი რაზმით პირისსხლიან შაჰს ქართველთა ჟღეცაში გვერდს უმშვენებდა“ [8, 3-4].

ცხადია, შაჰ-აბასს ამ კუთხეზე დიდი ხანი ეჭირა თვალი. ყველაზე უფრო ვერაგული შაჰ-აბასის პოლიტიკა იმით იყო, რომ საინგილოს ამონყვეცა და განადგურება მან დაღესტნის ლეკების ხელით მოახერხა, რომლებმაც კარგად იცოდნენ საინგილოს გზები და ბილიკები. ეს ლეკები შაჰ-აბასმა ინგილოებს წაუსია, წააქეზა ისინი, პირდებოდა რა ინგილოთა დაცარიელებულ მიწებს და სახლ-კარს [2, 170]. ამგვარად, ქართველებთან ადაპტირებული და ინტეგრირებული დაღესტნელები არა მარტო გაეთიშნენ ერთმანეთს, არამედ მოსისხლე მტრებად გადაიქცნენ. საქმე იქამდე მივიდა, რომ საქართველოს გავლენა-მორჩილების ქვეშ მყოფი დაღესტანი, XVII საუკუნეში ორ პოლიტიკურ ერთეულს აყალიბებს: ჭარ-ბელაქან-ავარელ ლეკთა თემების კავშირი, რომელთაც ხელთ იგდეს საინგილოს ტერიტორიის ორი მესამედი (დღევანდელი ზაქათალისა და ბელაქნის რაიონები) და ელისეის სასულთნო-წახურელ ლეკთა პოლიტიკური ერთეული (დღევანდელი კახის რაიონი) [7, 53].

ნიშანდობლივია, კახის მნიშვნელობის ერთ-ერთი ვარიანტი, სახელდობრ, კახი ჩირივით დაკეპილს ნიშნავს. გადმოცემას თუ დავუჯერებთ, თავისი ხელქვეითისათვის გამძვინვარებულ მტერს დაუვალებია საინგილოს ეს ძვირფასი თაიგული - კახი ამოეგდო. მასაც დავალება პირნათლად შეუსრულებია და თავისი ვაჟკაცობა ასე დაუკვეხნია – ვჩეხე და ვკეპე ჩირივით, რის გამოც ამ ადგილს კახი შერქმევია [2, 168].

ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს ინგილოური ლეგენდა ზაქათალას - ზაქარიას თალას შესახებ. თალა ლეკურად ნიშნავს ებოს – კარმიდამოს. ზაქათალაზე არსებულ ლეგენდაში მთავარი გმირი მღვდელი ზაქარიაა, რომელიც შაჰ-აბასისგან აწიოკებულ ქვეყანაში, თავისი ჯვრით და წმინდა სახარებით მიუვალ მთა-კლდეს აფარებდა თავს. ბოლოს ველარ მოითმინა, საყვარელ სოფელს მიაშურა, რომელიც გაცამტვერებული დახვდა. ზაქარია იმედს არ კარგავდა, რომ ქართველები, დროს იხელთებდნენ, თავს დააღწევდნენ ურჯულეების ბორკილებს და სამშობლოში დაბრუნდებოდნენ. ამ რწმენით სულდგმულობდა და ეკლესიის ძველი კარმიდამოს მოწესრიგებას ეულად დარჩენილი მღვდელი მეცადინეობას არ აკლებდა, ყოველდღე აფართოებდა და ამშვენებდა. მისი ქართველები აღარსად ჩანდნენ, მხოლოდ ლეკებმა დაიკავეს იქაურობა. ზაქარია მღვდელმა გარდაცვალებისას ახლობელ ლეკებს ანდერძად დაუტოვა, ამ ადგილას ბრწყინვალე უფლის ჯვარი ამობრწყინდება და ამიტომ ხელი არავინ ახლოს აქაურობასო. დროთა განმავლობაში ძლევამოსილმა რუსეთმა საინგილო თავის სამფლობელოდ აქცია. სწორედ იმ ადგილას, სადაც ზაქარიას თალა ანუ კარმიდამო იყო, ტაძარი აღმართა და მის სიახლოვეს ქალაქი გააშენა, რასაც მისი პატრონის სახსოვრად ზაქარიას თალა ანუ ზაქათალა უწოდა [9, 33].

ვინ მოსთვლის სამშობლოსა და ქრისტიანულ სარწმუნოების შენარჩუნებას რამდენი სახელოვანი, გულანთებული ქართველი შეეწირა. ლეგენდარული გმირების წინაშე ასობით ლეკი და ათასობით სპარსელი უძლური აღმოჩნდა. ლეკებს თურმე ინგილოების, უფრო მათი თოფის ტყვიის, ძალიან ეშინოდათ. ლეკები ამბობდნენ და სჯეროდათ, რომ ინგილო თოფის ტყვია-წამალს ღორის ქონში ამოსვრის ხოლმე და ვისაც ეს გასვრილი ტყვია მოხვდებოდა და იმითი მო-

კვდებოდა, ის სამოთხეში ვერ შევავო, რაც გინდა დიდი მადლი მიუძღოდესო [10, 477]. მიუხედავად ამისა, ლეკების თავგასულობას და უსაქციელობას ბოლო არ უჩანდა. ერთ-ერთი ისტორიაც საკმარისია მათი უკეთური ხასიათის გამოსავლენად. სახელდობრ, ორუჯა ფაჩხატაშვილი განთქმული იყო ვაჟკაცობით და უშიშრობით. მის კარს ყველა ვერ შეაღებდა, მხოლოდ ქეთხუდა ლეკებისთვის იყო ხსნილი. ერთხელ მასთან სტუმრად მისულმა სამმა შეზარხოშებულმა ქეთხუდა ლეკმა, ორუჯას რძალს არშიყობა დაუნყო, რაც მასპინძელმა არ მოითმინა და თვალის დახამხამებაში ისინი იქვე აჰკუნა. ამ უმსგავსო შემთხვევამ საინგილოს ლეკების ქეთხუდები და მამასახლისები ფეხზე დააყენა. დიდი ბჭობის შემდეგ გადაწყდა, მოკლული ლეკების ცოლებს ეძიათ შური, მართლაც საშინელი ბარბაროსული სანახაობა დატრიალდა. ნაცემ-ნაგვემ ორუჯას, სამი გამწარებული ქალი ცოცხლად კანს აძრობდა. ბოლოს ტანჯვა-გვემაში სულამორთმეულმა ლეკებს შესძახა: ლაჩრებო! თქვენში ერთი ვაჟკაციც კი არ აღმოჩნდა, რომ ვაჟკაცურად მოვეკალი! კაცის მოკვლასაც ქალებს ანდობთო! ბოლოს ჰაჯიმ, ვინც დიაცებს გადასცა სატანჯველად ორუჯა, ხმალი იშიშვლა და ბოლო მოუღო მის წამებას! [11, 478]. თავდაპირველად ლეკები სტუმრის შეურაცხყოფისათვის მთელ საინგილოს წალეკვას უპირებდნენ, მაგრამ დაფიქრდნენ, ვინ არჩენდათ მერე? ვინ გადაიხდიდა ქეშქელს (ერთგვარი გადასახადი პურით, ქერით და ბრინჯით, რომელსაც ინგილოები ლეკების სასარგებლოდ იხდიდნენ). ერთ-ერთი ვარიანტით, „ინგილო ეწოდა ლეკთა მიერ დამორჩილებულ-დაბეგრულ ქართველ გლეხს... განსხვავებით ტერმინ ლეკისგან, რომელშიაც უპირატესად მებატონე ან თავისუფალი იგულისხმებოდა, დამოუკიდებლად იმისგან, თუ ვინ იყო ის წარმოშობით: ავარელი, წახურელი თუ ქართველი გალეკებული. ასე

რომ, „ლეკი“ და „ინგილო“ უფრო სოციალური შინაარსის ტერმინებია, ვიდრე ეთნიკური [4, 84].

ინგილოების მედგარი წინააღმდეგობის მიუხედავად საინგილოს ყოფილი ქართული სოფლები დაღესტნურმა მოსახლეობამ დაიკავა. როგორც ჭარის ომების ქრონიკის ავტორი მოსწრებულად შენიშნავს: ჭარ-ბელაქნელებსა და კახელებს შორის წარმოებული ბრძოლები იმდენად ხშირი და სასტიკი იყო, რომ „კახეთში აღარ დარჩნენ თავადები და ჭარში ვაჟკაცები“ [12, 19]. კიდევ ერთი საგულისხმო ასპექტი, რაც თავის დროზე დიმიტრი ჯანაშვილს შეუნიშნავს, რომ სადაც უნინ ქართველთა სოფლებში დაღესტნიდან ლეკები ჩამოსახლებულან, იმ სოფლებში ეკლესიები თითქმის კარგად შენახულა, მაგ., ყუმში, ლექეთში, მუხახში, ფიფინეთში და სხვაგან, ხოლო კაკში (კახში), ყველგან საძირკვლამდე არიან დარღვეულნი. ეს ფაქტი იმას ამტკიცებს, რომ კაკელთა წინაპრებს დიდი დავიდარაბა, მტერთან ბრძოლა და ჟლეტა გამოუვლიათ. სხვა მთისძირა სოფლებში ქართველები სრულიად გალექებულან, თავიანთი ეროვნება, დედაენა და სარწმუნოება უარუყვიათ, მაგრამ ეკლესიები მაინც რიგიანად შენახულან; კახში კი არც ერთი. კაკელებს მტერთან ძლიერ უბრძოლიათ, სარწმუნოებაზე ხელი არ აუღლიათ. მტერსაც როცა გაუმარჯვია, ეკლესიები ურღვევია და უნგრევია, რომ ხალხისთვის სალოცავები მოესპო. ეს ასეც უნდა მომხდარიყო, რადგან კაკი რეზიდენცია საინგილოს ყოფილა [13, 72].

ამგვარად, ახლო აღმოსავლეთის აგრესიული მაჰმადიანური სახელმწიფოების წაქეზებითა და დახმარებით, დაღესტნელთა შეთანხმებულმა მოქმედებამ, ქართველ ხალხს უდიდესი ზიანი მიაყენა. აღმოსავლეთ კახეთში დატრიალებულ ტრაგედიას დიმიტრი ბაქრაძე ასე ახასიათებდა: თუ მოვიგონებთ, რამდენი ადგილებია გავერანებული, რამდენი სოფელია დაცლილი, მაშინ ეჭვი აღარ უნდა გვქონდეს, რომ უთ-

ვალავი ხალხი ამოუწყვეტიათ და დუტყვევებიან. იმ მდგომარეობას ერთი საუკუნეც რომ გაენია, მთელი საქართველო დაღესტნად გადაიქცეოდა და დაღესტანი საქართველოდ [14]. მისივე ცნობით, საინგილოში ლეკები, მულალები ანუ თათრები, ქართველები ანუ ინგილოები ცხოვრობდნენ. ისინი იშვიათად არიან არეულნი: დგომა თითოეულს ცალ-ცალკე სოფლებად აქვთ. სოფლები ხშირად ტყეში 10-15 ვერსზეა გაჭიმული. ლეკები მულალებს და ინგილოებს რაოდენობრივად აღემატებოდნენ [15].

ნიშანდობლივია, რომ საინგილოში ლეკთა მიგრაცია XIX საუკუნეშიც გრძელდებოდა. ადრიდანვე ავარელ-წახურელები ადგილობრივ ქართველ მოსახლეობას კავკასიონზე გამოსასვლელი ხეობებიდან დაბლობისაკენ ერეკებოდნენ... მხოლოდ ქართული ფეოდალური ზედა ფენის გამუსულმანებულნი წარმომადგენლები და „გალეკებულ“ გლეხთა ერთი ნაწილი, სოფლებში აქა-იქ შემორჩნენ [16, 34].

ცხადია, სოციალურად და ეროვნულად დაჩაგრული ინგილოების რაოდენობა XIX საუკუნის ბოლოს უკვე მცირდებოდა. XVIII საუკუნეში ამ პროცესს წინ უძღოდა ადგილობრივი მოსახლეობის ძალადობრივი გამუსულმანება. თუმცა ძალით ქრისტიანობადაკარგულნი ფარულად ინახავდნენ მამაპაპურ სარწმუნოებას და წინაპრების ადათ-წესებს მედგრად იცავდნენ. სტატისტიკური ცნობები (1866 წელს) ზაქათალის მაზრაში 74449 მცხოვრებს უჩვენებს. მათგან „გვარტომობის“ მიხედვით 40225 ლეკია, 21090 თათარი (მულალი), 14430 ქართველი, 521 სომეხი, 167 რუსი და 8 ურია იყო [17, 54]. სხვა ცნობის მიხედვით (1890 წელს), საინგილოს ანუ ზაქათალის თემში სულ 80 ათასამდე მცხოვრები ყოფილა. მათ შორის ქართველი მაჰმადიანები 45%, ქართველები 5%, თათრები 47%, დანარჩენი სხვა ხალხს ეკუთვნოდნენ. სარწმუნოებით ასე

განიყოფებოდნენ: მართლმადიდებლები 6%, მაჰმადიანები 92%, დანარჩენი სხვა რჯულის იყო [18, 91].

ცნობილია, რომ კავკასიაში ქრისტიანობის აღმდგენელმა საზოგადოებამ თავისი მოღვაწეობა საინგილოზეც გაავრცელა. ეს საზოგადოება ეკლესიებსა და სკოლებს აშენებდა, ხელს უწყობდა წერა-კითხვის გავრცელებას მოსახლეობაში. მაგ., ალიბეგლოში აღნიშნულმა საზოგადოებამ წმინდა წინასწარმეტყველისა და წინამორბედის იოანე ნათლისმცემლის სახელობის ტაძარი ააშენა [19, 140].

XIX ს-ში ქართული ეროვნულ-კულტურული ინტერესებისათვის მებრძოლი ინგილო მოღვაწეები უკვე გამოჩნდნენ. უპირველესი მათ შორის იყო ივანე (იოანე) ბულუღაშვილი. მასთან ერთად აგრეთვე გიორგი ჯანაშვილი (ცნობილი ისტორიკოსის მოსე ჯანაშვილის მამა), დიმიტრი ჯანაშვილი, მიხეილ ყულოშვილი, კონსტანტინე თარხნიშვილი, სიმონ პაპიაშვილი და მრავალი სხვა მოღვაწეობდა. საინგილოს ხელმეორედ გაქრისტიანება და სასულიერო კულტურის ძეგლების აღდგენა-განახლება, ივანე-ბაბა ბულუღაშვილის ხელმძღვანელობით, 1850 წლიდან დაიწყო. ამისთანა ადამიანები თავდაუზოგავად იღვწოდნენ იმისათვის, რომ სწავლა-განათლება და ქრისტიანული ღვთისმსახურება მშობლიურ ენაზე ყოფილიყო. სწორედ ინგილოების სულიერმა სიმტკიცემ, დიდმა სარწმუნოებამ და მაღალმა ეროვნულმა თვითშეგნებამ ისინი სრულ გამუსლიმანებას გადაარჩინა. „ინგილოთა დიდმა ნაწილმა დაჰკარგა თავისი სარწმუნოება და ამით შეინარჩუნა ფიზიკური არსებობა, მაგრამ სარწმუნოებრივი ცვალებადობის მიუხედავად მკვიდრთა უმეტესობამ შეძლო თავისი ეროვნული სახის შენარჩუნება [16, 231].

ადამიანს რაოდენ გასაოცარი რწმენა უნდა ჰქონდეს, როდესაც საუკუნეებით მოწყდები ღვთისმსახურებას, აღსარება-ზიარებას და მაინც არ დანებდები. გამაჰმადიანებული ინ-

გილოც ხომ ქურმუხის წმინდა გიორგის ტაძარში ლოცულობს, თუ ოჯახის რომელიმე წევრი ვერ მიდის სალოცავად, მისთვის ქურმუხის საყდრიდან მიაქვთ ერთი მუჭა მიწა და აჭმევენ. ამ მიწას ინგილოები „თუთიას“ უწოდებენ [20, 185]. ქურმუხის გარდა, ისტორიულ ჰერეთში 55-ზე მეტი საყდარი ყოფილა, რომელთაგან ზოგიერთის ნაშთებიცაა შემორჩენილი. ქრისტიანული ეკლესიის ნანგრევი, ზოგიერთ სოფლებში ლეკთა სათაყვანებელ ადგილად გადაქცეულა. კერძოდ, სოფელ გულუგში ახალდაბადებულ ყმანვილებს მეორმოცე დღეს ამ ეკლესიაში აბანავებენ, იმ მიზნით, რომ უფრო ჯანსაღი იქნებაო. ეტყობა ამ ჩვეულებას მისდევენ უფრო ის ოჯახები, ვინც ადრე ქართველი ყოფილა და შემდეგ გამაჰმადიანებულა. ასეთივე სურათს ვხედავთ კაკელი თათრის მამულში, სადაც ეკლესიის საფუძველიცაა დარჩენილი. აქ თათრის დედაკაცები ჩვილ ბავშვებს აბანავებენ [13, 54; 71].

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საინგილოს წმინდა გიორგის ქურმუხის სალოცავი როგორც ქართული, ისე მუსლიმანი მოსახლეობის წმინდა ადგილად ითვლებოდა.

ლეკებისა და ინგილოების ანთროპოლოგიაზე შეიძლება დავეთანხმოთ ცნობილ ისტორიკოსს დიმიტრი ბაქრაძის შეხედულებას, რომელიც წერდა: საინგილოს მცხოვრებთა კავკასიის გვარნი თუ მცა ერთურთში გაირჩევიან, მაგრამ ფიზიონომიით ერთმანეთს ემსგავსებიან. ასე, რომ თუ იმათში ერთი ჩავარდა მეორის და იმისი ბუნების გავლენაში, თუ იმისი ყოფა-ცხოვრება შეითვისა, მაშინ რამდენიმე თაობის შემდეგ განსხვავება სუსტდება და ქრება. ქართველი ლეკში ერევა: მაგრამ ლეკი დაასახლეთ საქართველოში, ქართველი დაღესტანში და თქვენ ნახავთ, რომ დროთა განმავლობაში ერთი იმათგანი მეორეს დაემსგავსება. ამით საბუთს წარმოგვიდგენს ინგილო. 200-300 წელია, რაც ინგილო, ლეკი და თათარი ერთ ადგილში ცხოვრობენ, ერთ ჰაერს ყნოსავენ, ერთნაირი ცხოვრება აქვთ. ინგილო ლეკს დამსგავსებია, თათარს სულ არა.

სახით ინგილო უფრო ჰგავს ლექსა; ინგილოს უღვაში, წვერი, ტან-საცმელი სრულებით ლექურია [15].

გამუსლიმანებული ინგილო ბუნებრივია ლექს დაემსგავსა ენით, ქცევით, მაგრამ რწმენით? იგი დიდხანს ფარულად იბრძოდა რჯულისათვის და ენისა და კულტურის მნიშვნელოვანი ნაწილი კიდევაც გადაარჩინა. ინგილოურ დიალექტზე განსაკუთრებით საგრძნობია უცხოური ენის ძლიერი გავლენა, რომელიც ყველა დარგის ლექსიკამ განიცადა. სხვაენოვანმა ზეგავლენამ თავისებური დალი გეოგრაფიულ სახელებსაც დაასვა. კახის რაიონის ქართულ სოფლებში მხოლოდ ქრისტიანული წეს-ჩვეულებების გამომხატველი და მევენახეობის ლექსიკა ხელშეუხებელი დარჩენილა [21, 5; 41]. არის ნარევი ხასიათის ტოპონიმები, სადაც ნაწილი ქართულია, ნაწილი სხვა ერის კუთვნილებაა. სახელდობრ, აზერბაიჯანული ტერმინი „ქილისა“, „ეკლესიას“ ნიშნავს და ქრისტიანული ძეგლების აღსანიშნავად გამოიყენება. ამგვარი სახელების მოტივაცია შედარებით ახალია ინგილოურში. მაგ., ნაზუქ სუ ქილისა („პატარა წყლის ეკლესია“), შიშმატ ქილისა („ჭანდრის საყდარი“), ნურ ქილისა („მადლის საყდარი“) და სხვა [22, 135].

XIX ს-ის II ნახევრისთვის ლექების სოფლებად ბელაქანი, კაბახჩო, მანეხი, კატეხი, ზაქათალა, ჭარი, თალა, მუხახი, ჩობან-ყელი, გულუკი, ბაზარი, ლეკეთი, ზერნა, ქუმი, ელისუ, ჩარუბაში, ქასქაჩი, ამბარჩი, მალაგი ითვლებოდა. მულალების სოფელი შვიდია: ბაიდარა, უნჯალუ, ამანუ, ქაისპარუ, ჯალაი, ჩანგითი, ალმალო. ეს დიდი სოფლებია, პატარებს არ ვუჩვენებთ. ინგილოებს აქვთ თექვსმეტი სოფელი – კანდახი, პაპანაქი, ინგიანი, მოსული, ალიაბადი, ვერხვიანი, ზაგანი, თასმალო, ლალაფაშა, შოთავარი, მარსინი, ალიბეგლო, კახი და სხვა [15]. ამჟამად უკვე თითზე თუ ჩამოითვლება საინგილოს ოდესღაც მდიდარი ქართული სოფლები.

სამაგიეროდ მრავლადაა ნასოფლარები, სადაც უცხო ხალხი ცხოვრობს.

მეუფე ანანიას (ჯაფარიძის) დაკვირვებით, ამჟამად „ქართველად თავის თავს თვლის საინგილოს მკვიდრი მოსახლეობის ის ნაწილი, რომელმაც შეძლო ქრისტიანობის შენარჩუნება და მრევლია დედა ქართული ეკლესიისა. მეორე ნაწილი შედარებით ახლად გამაჰმადიანებული (XIX ს-ის II ნახევრის შემდეგ), აზერბაიჯანელად არის ჩანერილი. მესამე ნაწილი, რომელიც XIX საუკუნემდე გამუსლიმანდა, „ლეკად“ ითვლება. არის აგრეთვე ერთი ნაწილი მკვიდრი მოსახლეობისა, რომელსაც სომეხს უწოდებენ. ისინი არიან ის ქართველები, რომლებმაც XVII-XVIII სს-ში შექმნილი პოლიტიკურ-სოციალური ვითარების გამო, თავის გადარჩენისა და ქრისტიანობის შენარჩუნების მიზნით გრიგორიანობა მიიღეს“ [23, 6].

ქრისტიანი ინგილოები მხოლოდ კახის რაიონში ცხოვრობენ, მუსლიმანი ინგილოები – საინგილოს დანარჩენ სამ რაიონში. ქრისტიანი ინგილოს ცხოვრების წესი თანამედროვე კახელისგან არაფრით განირჩევა. ცხადია, მუსულმანი ინგილოები აღარც ქართულად მეტყველებენ და ქართული არც გვარ-სახელები შერჩათ.

რასაკვირველია, საინგილოში მოსახლე ეთნიკური ჯგუფები არა მთლიან, კომპაქტურ მასებად, არამედ ცალ-ცალკე ცხოვრობენ. „სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფების სოფლები ერთიმეორის გვერდითაა, მაგრამ თვით სოფლებში, მცირე გამონაკლისით, მხოლოდ ერთი ეთნიკური ჯგუფის ხალხი ცხოვრობს“ [24, 8].

ასევე აჭარლებისაგან იზოლირებულად არიან 1930 წელს კახის რაიონის სოფელ ყორალანიდან გამუსლიმანებას გამოქცეული ინგილოები, რომლებიც დედოფლისწყაროს რაიონის სოფელ სამთაწყაროში ცხოვრობენ. მათი რიცხვი დაახლოებით ას ოჯახს არ აღემატება. აჭარელი ეკომიგრანტები სამას

ოჯახს მოიცავს. მათ ბუნებრივია მშვიდობიანი ურთიერთობა აქვთ ერთმანეთთან. შარშან ზაფხულში სამთანყაროელი ინგილოების აღშფოთება გამოიწვია სოფელში მეჩეთის მშენებლობის დაგეგმვამ, რომელიც აღკვეთეს და აჭარლების სამართლიანი გულისწყრომის მიუხედავად, კეთილმეზობლობა მალევე აღადგინეს. სამთანყაროელი ინგილოები თავიანთი სარწმუნოების დასაცავად გადმოვიდნენ საქართველოში და სამშობლოში მუსლიმანების რელიგიურ უპირატესობას ვერანაირად ვერ შეეგუებიან [25]. სამთანყაროელებს ქურმუხის წმ. გიორგის ტაძრის ნიში სოფელში გამოჩენილ ადგილას აუშენებიათ, სადაც წმინდა მხედართან სადიდებელ-სავედრებლად დადიან. მათ ხატებთან და სხვა წმინდა ნივთებთან ერთად, ზარიც გადმოუტანიათ. ადრე სოფელში ავისმომასწავებელი ამბავი ზარის დარეკვით ვრცელდებოდა. ამჟამად ქრისტიანობის აღმსარებლებს ზარის ხმა სოფელს ლოცვის დანყებას აუწყებს. ინგილოების ქცევისა და წეს-ჩვეულებების არაერთი ნიმუში ჩვენი წინაპრების საუკეთესო თვისებებს აცოცხლებს. მაგ., ფიცის ერთ-ერთი ფორმულა – „ამ პურის მადლმა არა ვტყუიო“ [25].

მიუხედავად იმისა, რომ მუსულმან მოძღვრებს ინგილო მუსულმანებზე ძველად დიდი გავლენა ჰქონიათ, მათ მაინც ენა, ქრისტიანული სხვადასხვა ჩვეულების რწმენა, სიყვარული თანამოძმე ინგილოებისადმი, ქართული გულუხვობა და სტუმართმოყვარეობა არ დაუკარგავთ [26]. მართლაც, როგორც თანამედროვე სასულიერო პირები აღიარებენ, სარწმუნოების სხვადასხვაობის მიუხედავად, მუსულმანი ქართველები, ინგილოები, ქართულ ეკლესიას როგორც თავიანთი წინაპრების სალოცავს პატივს მიაგებენ. ჩვენი ერის საუკეთესო ტრადიციების მქონე ისტორიული ჰერეთის მოსახლეობა, ბოლო დროის მანძილზე განვითარებული სამწუხარო მოვლენების შედეგად ერის მთლიან ორგანიზმს მოწყდა... მაგრამ

ასეთი ტრაგედიის მიუხედავად, საინგილოს ტერიტორიაზე მცხოვრები ქართველები (ცხადია, მათი ერთი ნაწილი) ქვეყნის კულტურისა და ტრადიციებისადმი ერთგულებას მთლიანად ინარჩუნებენ. საინგილო ერთგვარი მაგალითი შეიძლება იყოს თანამედროვე ქართველისათვის, თუ როგორ უნდა დაიცვას ადამიანმა თავისი ღირსება, მიუხედავად იმისა, რა მძიმე დღეშიც არ უნდა აღმოჩნდეს იგი [27, 71].

ქრისტიანული სარწმუნოებისა და სამშობლოს სიყვარულს, ვინ იცის, რამდენი გულანთებული ქართველის სახელოვანი სიცოცხლე შეენირა. ჯვრისა და მამულის ერთგულმა ადამიანებმა ეს სანუკვარი საუნჯე რამდენადაც შეძლეს, ისე დაიფარეს და დღევანდლამდე შემოინახეს. მეფის რუსეთიც საინგილოში ქრისტიანული სარწმუნოების დაცვის ნიღბით მოქმედებდა, თუმცა არც მერე დაადგა საშველი საინგილოს გადაუჭრელ პრობლემებს. დღეს ისინი მორიგ ზენოლას აზერბაიჯანელებისგან განიცდიან. საინგილოში ამჟამად 30 ათასი ქართველი ცხოვრობს და აქედან 20 ათასი გამაჰმადიანებული ინგილო აზერბაიჯანულ მოსახლეობაში სრული ასიმილაციის გზას ადგას.

ისლამისა და ქრისტიანობის ბრძოლას საქართველოში თავისი ისტორია აქვს. „მაჰმადიანები საქართველოში აშკარად ვერასოდეს ბედავდნენ ქრისტიანთა უფლებების შეზღუდვას. მაშინ, როცა უკვე გამუხლიმანებულ თათრებს, ყველგან სისრულეში მოჰყავდათ ნოვრუზის ბრძანებები, – ეკლესიების ნგრევისა თუ ქრისტიანთა ძარცვისა თუ წინდაცვეთის შესახებ, ქართველები იყვნენ ერთადერთნი, რომლებიც ძალდატანებით არ იცვლიდნენ რწმენას, მხოლოდ ქართულ ეკლესიებს არ ეხებოდა საყოველთაო განადგურება და ნგრევა, მიზეზი, სტეფანოზ ორბელიანის სიტყვებით, იყო ის, რომ უმაღლესი მხედართმთავრები ქართველ მთავართა შიშით, თათრებს ეკლესიების დანგრევას უკრძალავდნენ“ [28, 79].

მტერმა არაერთხელ დაანგრია საქართველოს განაპირა კუთხეებში ქრისტიანობის უტყვი ძეგლები, მაგრამ, მათი აღდგენისა და განახლების საქმე არასოდეს დავინწყებას არ მიეცემა, რადგან ამ უთვალავ წმინდა სალოცავებში თავმოყრილი მლოცველები ერთ ოჯახს შეადგენენ, რომელიც თავის შემოქმედს „ერთპირ და ერთგულ ადიდებს და უგალობს“.

დამონმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. კოჭლამაზაშვილი ე., სამეცნიერო ექსპედიცია საინგილოში, ჟურნ. „ჯვარი ვაზისა“, №1, 2003.
2. მთვრალაშვილი ლ., საინგილოს მოამბგენი, ჟურნ. „საისტორიო მოამბე“, №61-62, 1991.
3. პაპუაშვილი თ., ნუქეთის სიძველენი, თბ., 2002.
4. ბერძენიშვილი ნ., აღმოსავლეთ კახეთის წარსულიდან, წიგნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. 3, თბ., 1966.
5. ყულოშვილი მ., ყულოშვილი ე., ჰერეთის (საინგილოს) საერო და სასულიერო პირები I საუკუნიდან XXI საუკუნემდე, თბ., 2012.
6. ომარაშვილი ნ., კახეთში მცხოვრები დაღესტნელები, თბ., 2008.
7. ედილი ზ., საინგილო, თბ., 1970.
8. ბურჯაყვი თ. (ასისტავიშვილი), ისაყვი ს. (დათუნაშვილი), ალიბეგოვი ბ., ინგილოდ წოდებულ ქართველთა ტრაგედია, თბ., 2001.
9. ედილი ზ., ზაქარიას თალა, ჟურნ., „განათლება“, №1, 1911.
10. ჩხენკელი ალ., ოქროს საბლით მოზომილი, თბ., 1970.
11. ედილი ზ., ბიძია თოროლას ნაამბობი, ჟურნ. „განათლება“, №8, 1910.
12. პაპუაშვილი თ., ქარ-ბელაქანი, თბ., 1972.

13. ჯანაშვილი დ., ისტორიული და გეოგრაფიული აღწერა ჰერეთისა, თბ., 2000.
14. ბაქრაძე დ., საინგილო, გაზ. „დროება“, 1866, №43.
16. ბაქრაძე დ., საინგილო, გაზ. „დროება“, 1866, №44.
17. დუმბაძე მ., აღმოსავლეთ კახეთის საინგილოს ისტორიიდან, თბ., 1953.
18. ჯანაშვილი მ., საინგილო, წიგნ. ძველი საქართველო, ტ. 2, ტფ. 1913.
19. საქართველოს კალენდარი, თბ., 1890.
20. Отчет общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1864 г. Тиф., 1865.
21. იამბე ციხის ნაშალო... თბ., 2007.
22. როსტიაშვილი ნ., ინგილოური ლექსიკონი, თბ., 1978.
23. მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორიიდან, ჟურნ. „ჯვარი ვაზისა“, 2003, №1.
24. გამახარაშვილი ა., საინგილო, თბ., 1960.
25. კვაშილავა ი., საველე ექსპედიციის დღიური, 2013.
26. ფარადაშვილი გ., სოფელი ყორალანი (საინგილო), გაზ. „ივერია“, 1903, №30.
27. ვიდრე აღსასრულამდე სოფლისა, მიტროპოლიტ დანიელს ესაუბრა თ. კობალაძე, ჟურნ. „ჯვარი ვაზისა“, 2003, №1.
28. წმინდა ამბროსი (ხელაია), ქრისტიანობის ბრძოლა ისლამთან საქართველოში, ჟურნ. „ანეული“, 2013, №1.

სასჯელის ცალკეული სახეები საინფილში (ფიცი და წყევლა)

ძველი ქართული ისტორიული პროვინციის – ჰერეთის ის ნაწილი, რომელსაც ამჟამად საინგილო ეწოდება, საქართველოსგან ხანგრძლივი მოწყვეტის გამო, სხვა კუთხეებთან შედარებით მეცნიერულად ნაკლებადაა შესწავლილი, ვინაიდან ამ რეგიონში ინტენსიური მუშაობა შეუძლებელი იყო. მძიმე პირობების მიუხედავად, ერის საუკეთესო ტრადიციების მქონე საინგილოს მოსახლეობა, ქვეყნის კულტურისადმი ერთგულებას მთლიანად ინარჩუნებს. ისინი დიდი სიმტკიცით და ბრძოლით თავიანთ ეროვნულ ზნე-ჩვეულებებს, ქართულ ხასიათს და სარწმუნოებას დღემდე იცავენ.

ფიცი, როგორც სასამართლო მტკიცებულება თითქმის ყველა ხალხის სამართალწარმოებისთვისაა ცნობილი. საქართველოში მას ქართული სამართლის არაერთ ძეგლში ვხვდებით. უფრო მეტიც, ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნი მას პირველხარისხოვან მტკიცებულებად აღიარებს, ვინაიდან ფეოდალურ საქართველოში ფიცის გამოყენება სხვა მტკიცებულებებთან შედარებით, უფრო ინტენსიური იყო [მეტრეველი 2009:422].

ფიცი, როგორც მტკიცებულება სათავეს ბიბლიიდან იღებს. კერძოდ, აბრაამს ღმერთმა რამდენიმე აღთქმა დაუდო; თავისთავად ღვთის აღთქმა მტკიცე და დაურღვეველი იყო, მაგრამ მეტი დამაჯერებლობისთვის ფიცით განმტკიცდა. სამოციქულო ამის შესახებ იუწყება, რომ „რამეთუ „აბრაჰამს აღუთქუა ღმერთმან. ვინაიდან არავინ იყო უფროისი, რომელსამცა ფუცა, ფუცა თავისა თუსისა. და თქუა, ვითარმედ: კურთხევით გაკურთხო შენ და განმრავლებით განგამრავლო შენ. და ესრეთ სულგრძელ იქმნა და მიემთხვა აღთქუმასა. რამეთუ კაცთა უფროისისა მიმართ ფუციან, და ყოვლისა ცილობისა მათისა დასასრულსა დასამტკიცებლად

ფიცი არს [ახალი აღთქმა 2005: 420]. დაფიცება ბიბლიაში არაერთგზის გვხვდება. ჰეროდე მეფემ ფიცით აღუთქვა ჰეროდის ასულს მიეცა მისთვის, რასაც მოითხოვდა. ასული დედამისთან წინასწარ იყო შეპირებული, წინასწარმეტყველისა და წინამორბედის იოანე ნათლისმცემლის თავი მოეთხოვა. „და შე-ლათუ-ნუხნა მეფე იგი, არამედ ფიცისა მისთვის და მის თანა მენახეთა ბრძანა მიცემად იგი მას“ [ახალი აღთქმა 2005: 28]. რაოდენ გასაოცარიც არ უნდა იყოს, ჰეროდე მეფემ ფიცის გატეხვას „ცოდვის მოკიდება“ ამჯობინა. ამიტომ სიბრძნე ზირაქისა შეგვახსენებს, რომ „ფიცთა ნუ დააჩვევ პირსა შენსა“ [აბულაძე 1973:128], ვინაიდან მან შეიძლება ცოდვის მონა გაგვხადოს. ურიგო არ იქნება წმინდა მამათა დარიგებაც გავითვალსინინოთ, „არასოდეს დაიფიცო არც იმაზე რაც საეჭვოა და არც იმაზე რაც უეჭველია“. იუდამ ქრისტეს გამცემმა, თავისი ბოროტი ზრახვის დასტურად, დაიფიცა კიდევაც. როცა ბჭობდნენ მღვდელმთავარნი, რა მიზეზი ეპოვნათ, რომ მოეკლათ მაცხოვარი, აჰა, გამოჩნდა იუდა, ერთი თორმეტთაგანი, მივიდა და გააჩუმა ყველანი... რის მიცემას ინებებთ ჩემთვის, თუკი მას მოგცემთ? გაუკვირდათ და არ ირწმუნეს მისი, რომ სიმართლეს ამბობდა. როცა ფიცით დაამონმა, თუ ოცდაათ ვერცხლს მისცემდნენ მოძღვარს, მათ ჩააბარებდა, უფრო მეტად გაკვირდნენ [წმინდა მამათა 2002:42].

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ფიცის ორგვარი მნიშვნელობა გვხვდება. 1) ფიცი - აღთქმა, სიტყვის მიცემა, ჩვეულებრივ რაიმე წმინდათანწმინდის მოხსენიებით. გადატანით - დარწმუნება, დაჯერება ვისიმე რაიმე ფაქტის სისწორეში, სინამდვილეში; მტკიცება, დასაბუთება ფიცილი. 2) ოფიციალურად - ერთგულების აღთქმა, წესისა და კანონების მიხედვით მოქცევის პირობა [ქართული 1962:127].

ხალხის რწმენით, ცრუ ფიცის მიცემა ან ფიცის გატეხვა, ღვთის საშინელ რისხვას იწვევდა. ფიცის დაცვა, დაურღვევლობა წმინდა საქმედ ითვლებოდა. „სამშობლო მიწის მცველებმა, ვერ მოახერხეს გაქცევა, ისევ სიკვდილი ირჩიეს, ვიდრეღა ფიცის დარღვევა“.

საქართველოში, განსაკუთრებით მთიან რეგიონებში, ხატზე დაფიცება ყველაზე უფრო ძლიერი ფიცია. წერილში „ფშაველები“ ვაჟა ფშაველა ჩამოთვლის თუ რას (ვის) ფიცულობდნენ: „ემ ცეცხლის სინათლის მადლმა“, „ე დედამიწის მადლმა“, „მოღალულის მზის მადლმა“. აგრეთვე „ხარის ქედს“, „პურის ნაწილს“, შესანიშნავი მეფეების სახელებს, უფრო „თამარ მეფეს“, „ლაშარის ჯვარს“ ფიცულობდნენ. უფრო კონკრეტულად, მწყემსი მეცხვარე – „სავსე (ცხვრით) მინდორს“, „ცხვრის სამღთოს“; გასათხოვარი ქალი, თუ ძმები ჰყავს უფროს ძმას, თუ უძმოა - „აგრემც მიშველის ღმერთი“, „აგრემც მიშველის კვირა მადლიანი“; გათხოვილი ქალი - შვილებს, ხოლო უშვილო ძმებს იფიცებდა [დავითაშვილი 1990:42].

ფიცის ფორმულები, ისევე როგორც დალოცვის, წყევლის და მსგავსი სემანტიკის შემცველი გამოთქმები, მყარ კონსტრუქციებს ქმნიან. ისინი შედარებით ნაკლებად ემორჩილებიან გარეგავლენებს და თავისთავადობას ინარჩუნებენ [დადიანი, მიქაუტაძე 2009:321]. ამ მხრივ, საინტერესოა ინგილოურ დიალექტში ფიცის ფორმულების ლოკალური თავისებურება. თავსმოხვეული უცხო რელიგიის პირობებში, საინტერესოა, რამდენად არის შენარჩუნებული ქართული რეალობისთვის დამახასიათებელი კონსტრუქციები. აღნიშნული საკითხი დღემდე არავის გაუხდია კვლევის საგნად და სამეცნიერო ლიტერატურაში მონაცემები თითქმის არ გვხვდება. ამიტომაც ძირითადად ვეყრდნობით საქართველოში მცხოვრებ ინგილოებთან მოპოვებულ სავსე ეთნოგრაფიულ

მასალას და ნ. როსტიაშვილის ინგილოურ ლექსიკონს, აგრეთვე პერიოდული პრესის მასალებს.

საერთოდ, წმინდა სახარებაზე და ხატზე დაფიციება, საინგილოშიც გავრცელებული ყოფილა. ძველად, მტრის ხშირი შემოსევების დროს (განსაკუთრებით შაჰ-აბასის თავდასხმების ხანაში), ცალკეულ ოჯახებში ეკლესიებიდან საეკლესიო განძეულობის გახიზვნის ტრადიციამ, არალეგალური ქრისტიანული სამლოცველოებისა და წმინდა ადგილების მოწყობამ, საინგილოს ქართული მოსახლეობის ნაწილი ეროვნული გადაგვარებისაგან იხსნა. ერთ-ერთ ასეთ საოჯახო სამლოცველოს „ხუციანთ ოთხთავი“ წარმოადგენს. ხუციშვილების ოჯახში თაობიდან თაობას რელიქვიად გადაეცემოდა წმინდა ოთხთავი, რომელსაც ხალხში „ხუციანთ ოთხთავს“ უწოდებდნენ. „ეს ოთხთავი საეკლესიო ნივთებთან ერთად კიდობანში იყო ჩასვენებული, რომელიც ამ სინძინდისათვის აგებულ მომცრო შენობაში იდგა. სახლი და კიდობანი დღესაცაა შემონახული, მაგრამ თვით „ხუციანთ ოთხთავი“ და სხვა სინძინდეები, 30-იან წლებში მთავრობის წარმომადგენლებმა წაიღეს“ [თორია 2003:107]. ხუციშვილების ოჯახის წევრებმა მიუხედავად ძალდატანებისა, მამა-პაპათა სარწმუნოებას არ უღალატეს. ეკლესიიდან წაღებული წმინდა სახარებისა და სხვა საეკლესიო ნივთების მხოლოდ ფიზიკურ გადარჩენას, შენახვას როდი დასჯერდნენ. „ოთხთავის დაცვის ადგილმა მაჰმადიანთა მიერ გაუქმებულ-განადგურებული ეკლესიები შეცვალა და იდუმალ სამლოცველოდ იქცა... იგი ქურმუხის წმინდა გიორგის სალოცავის შემდეგ ყველაზე წმინდა ადგილად ითვლებოდა“ [ბოკუჩავა 1999:27]. რაც ჩვენთვის ნიშნადობლივია, ეს „ხუციანთ ოთხთავი“ ისე სწამთ, რომ მას უბრალოდ არ ახსენებენ. ისევე როგორც ქურმუხის საყდარზე განსაკუთრებით დიდ შემთხვევაში თუ დაიფიცებენ, [ოქროპირიძე 1989:117]. ირ. ოქროპირიძე, რომელიც XIX საუკ-

უნის II ნახევარში ამ მხარეში ბლალოჩინად მსახურობდა, წერდა: ბევრი ინგილო ავადმყოფობისას, ამ ოთხთავს, მალე რომ გამოჯანმრთელდეს საღმრთოსა და სანთელს ჰპირდება. ბედნიერ დღეს აქ მოდიან. ოთხთავს მამლებს უკლავენ და სანთლებს უნთებენ. ჩემზე წინმსახურ ბლალოჩინებს უსურვებიათ ამ სახარებისა და კიდობნის გადმოტანა ეკლესიაში, მაგრამ ხუციანთ არ დაუნებებიათ. ეგ ჩვენს გვარში უნდა ინახებოდეს, თორემ არ გვცაბულებს და გაგვინყრებაო. ხალხსაც უარი უთქვამს მის იქიდან დაძვრაზე [ოქროპირიძე 1989:117].

საქართველოში, ბარის რაიონებში, ძირითადად ეკლესიაში მღვდლის თანდასწრებით იფიცებდნენ, ხოლო მთაში, ხატში ხევისბერებისა და ე.წ. დეკანოზების მონაწილეობით. „ხუციანთ ოთხთავზე“, ანუ წმინდა სახარებაზე დაფიცება ქრისტიანული წესით დაფიცების ნიმუშს წარმოადგენს. იმდენად განუზომელი იყო აღნიშნული ოთხთავის მნიშვნელობა, რომ „გამაჰმადიანებულიც კი ამ სახარებაზე იფიცებდა“ [ბაქრაძე 1866:2]. აღნიშნული სახარება ვახტანგ მეფის დაბეჭდილია ტფილისში, ხოლო კრებული ლოცვანს, ჟამნს, ზადიკს და სამოციქულოს შეიცავდა. საეკლესიო ნივთებს შორის იყო საათის მსგავსი სანაწილე, რომაული ციფრებით, სეფისკვერისტვის მარმარილოს ქვის ბეჭედი, წმ. ბარძიმი ჩუქურთმიანი და ვერცხლის ბარძიმი, ფეშხუმი, ღრუბელი, თვლებით გამშვენებული ვერცხლის ჯვარი დროშაზე გასაკეთებლად და სხვა. ხუციშვილების ოჯახში შენახული „ოთხთავის“ ბრალია, რომ ეს განაპირა კუთხე სრულიად არ მოსწყდა საქართველოს, თავისი ქართველობა, ენა და რჯული დაიცვა. მისივე ბრალია, რომ ლეკთა ძალმომრეობამ ვერ დაჩაგრა ეს ერთი მუჭა ხალხი და ინგილო ისევ ქართველად დარჩა [ჯანაშვილი 1894:2].

ხუციშვილების ოჯახის ასეთი გულმოდგინება და თავგანწირვა ხალხმა სათანადოდ დააფასა. ამ ოჯახის დიდი ღვაწლის გამოხატულებაა ინგილოებში ფიცის ფორმად მიღე-

ბული „დილოჟაღევიმა“ ანუ „წმინდა ოჯახების მადლმა“, ე.ი. ეკლესიის მსახურ ოჯახებს იფიცებდნენ. ასეთები იყვნენ ხუციშვილების და ბარბაროეების ოჯახი, სადაც საეკლესიო ნივთები დიდი კრძალვით ინახებოდა.

ტრადიცია დღესაც გრძელდება. დედოფლისწყაროს რაიონის სოფელ სამთაწყაროში, სადაც გამუსლიმანებას გამოქცეული ინგილოები ცხოვრობენ, სარდალაშვილების ერთ-ერთ ოჯახში, მარანში მაცხოვრის გარდამოხსნა და სხვა ხატები ინახება. დღესდღეობით უმჯობესია გარდამოხსნის უძველესმა ნიმუშმა ეკლესიაში დაიდოს ბინა, მაგრამ ამ ოჯახის წევრები მის იქიდან დაძვრას ეწინააღმდეგებიან [კვაშილავა 2013:5].

ინგილოების მგზნებარე და ცოცხალი ქრისტიანული სარწმუნოება ფიცის ფორმებშიც აისახა. მაგ: ქურდობაში ბრალდებული შემდეგნაირად იფიცებოდა: „წმინდა სახარებისამ არ ამიღია“ ან „წმინდა სახარების მადლმა არ მომიპარავს“. ფიცილის ფორმის თავისებურებას წარმოადგენს „მადლიმა“ თავსართით მოხსენიება. სახელდობრ: სახარებამა - სახარების მადლმა, ზისმა - მზის მადლმა, ღმერთიმა - ღმერთის მადლმა, პურიმა - პურის მადლმა და ა.შ. [როსტიაშვილი 1978:95-170]. ქრისტიანული რელიგიური დღეობა-დღესასწაულების განუყოფელი ნაწილია ღვინო და ე.წ. ზედაშეები – ინგილოურ დიალექტზე „დადაშა“. დადაშასთვის - ერთერთ გარკვეულ ქვევრს შეარჩევენ და ყოველწლიურად აქ ღვინოს ინახავენ. რაც არ უნდა ცუდი მოსავალი იყოს, აღნიშნულ ქვევრს მაინც გაავსებენ. დადაშები ეზოში გვაქვს ჩაყრილი. დადაშას ზემოდან ჯერ სიპ ქვას დააფარებენ, მერე მინას დააყრიან. დღეობაზე ახდიან ხოლმე. ეს ქვევრი მარტო ერთ ოჯახს ეკუთვნის და არა მთელ გვარს, მაგრამ ქვევრის პატრონი თავის გვარის ხალხსაც პატიჟობს ხოლმე. საკლავს იქვე, დადაშასთან დაკლავენ... დადაშა იციან 3, 5, 15, 25 ვედრიანი.

ვედროში 12 ლიტრი ჩადის [ბარდაველიძე 1961:2]. ამ ქვევრის მოპარვა ან ერთი ადგილიდან ამოღება და სხვა ეზოში ჩადგმა არ შეიძლება, იტყვიან: „დადაშაც გაგინყრევისო“. ე.ი. ეკრძალებიან დადაშას ხელის ხლებას, ვინაიდან სწამთ, რომ „დადაშა მოგლიჟა და ამიტომ „დადაშა გოუნყრა“, ყბა გოუმრუდა“ [როსტიაშვილი 1978:65]. ზედაშესადმი მოკრძალებული დამოკიდებულება დაფიცებაში შემორჩა, დღესაც იციან თქმა – „ზედაშეს მადლმა“.

ინგილოურ დიალექტში ფიცის გამომხატველ სიტყვა-გამოთქმათა ძირითად კომპონენტად ხშირად გვხვდება – „ღმერთიმა“, ღმერთის მადლმა, „სულიმა“ (სულის მადლმა), „შენთან ნაჭამ პურიმა (შენთან ნაჭამ პურის მადლმა)“. როგორც ჩანს, დაფიცების ფორმები ძირითადად ქრისტიანული სარწმუნოებიდან მომდინარეობს. რას არ აკეთებდნენ ამ რწმენის შესანარჩუნებლად. საინგილოს ერთი ნაწილი თავის ერს და საქართველოს სწორედ ქრისტიანობამ შეუნარჩუნა. ამგვარად, დაფიცება ყველაზე მისაღები ფორმა იყო შფოთისა და გაუგებრობის ასაცილებლად.

XIX საუკუნეში, როდესაც ცრუმორწმუნეობა ხალხში გავრცელებული იყო, სხვადასხვა სადავო და საეჭვო საქმეებს ფიცით აგვარებდნენ. პრესის მასალების მიხედვით, ამ მხრივ არც საინგილო ყოფილა გამონაკლისი. კერძოდ, ინგილოებში მძივები ყველას ჰქონდა. გავრცელებულა ცრუ შეხედულება თითქოს მათ შეეძლოთ აბრეშუმის ჭიის დახოცვა. საბოლოოდ მძივების მავნებლობის ძალა აბრეშუმისათვის დადასტურებულა. საქმე იმაშია, რომ ერთ-ერთ გაქნილ მკითხავს ყორალნელებისთვის (სოფელი) გამოუცხადებია, რომ მტრისგან ჩამარხულ მძივებს ამოიღებდა, ფულების მოსახვეჭად, რომელიც მკითხავს თავისი თანაშემწის დახმარებით წინასწარ ჰქონდა ქილებით ჩამარხული. ეს საქმე თავდაპირველად ფიცით დააშოშმინეს, მაგრამ ლანძღვა და წყევლა გაგრძელდა.

დაპირისპირების თავიდან ასაცილებლად ისევ დაფიცებას მიმართეს. ამის გამო თქვეს, რომ სოფელში კომლად ერთმა კაცმა უნდა დაიფიცოს, რომ იმათ სახლში ამჟამად მძივები არც აქვთ და არც ფიცის შემდეგ ექნებათო. ხალხი ფიცზე გასვლისათვის მოემზადა და აი, ამ დროს მრავალმა უარი თქვა ფიცზე, თითქოს იმისთვის, რომ ფიცი ღვთის ხმალი არის და იმის ქვეშ ხალხის ჩაგდება კარგი არ იყო“ [ჯანაშვილი 1867:4].

საანალიზო მასალებში მიცვალეზულის სულის დაფიცება არ გვხვდება. საკუთარი სულის დაფიცებისას, ფიცი თვით-კრულვის ფორმით გამოიყენება. სახელდობრ, „სული მამიკვდოს!“ [კვაშილავა 2013]. რთული კონსტრუქცია გვაქვს წყევლით ფიცისას, როგორცაა ინგილოური „დარისხა“, ესა და ეს მომიკვდეს (შვილი, და ან ძმა) თუ მე ესა და ეს გავაკეთო. ზოგჯერ წყევლა წინ უძღოდა დაფიცებას და ცრუ ფიცის შემთხვევაში, წყევლა ცრუ მოფიცარზე გადავიდოდა. ტყუილად დამფიცებელს კი - ხალხის რწმენით, ღმერთი სჯიდა, ვინაიდან მანყევარი დამნაშავე პირის დაწყევლით, დამნაშავის დასჯას ღმერთს ანდობდა. ცხადია, „ღმერთის სახელით კაცის შეჩვენება ქრისტიანული ზნეობის საწინააღმდეგო და ყოველთა უსაშინლესი ცოდვაა [მართლმადიდებლის... 2002:117]. ამდენად, „ღმერთმა გადაუხადოსო“ ყველაზე თავაზიან წყევლაკრულვად ითვლება. ამის შესახებ წმინდა ეპისკოპოსი გაბრიელი (ქიქოძე) შენიშნავდა: ზოგიერთი წყევლასა და შეჩვენებას ისეა მიჩვეული, რომ თუ გული მოუვიდა თითქმის ყოველ წამს, მცირე რაიმეზე მაშინვე საშინელ სიტყვებს იმეორებს: დაწყევლოს ღმერთმა, დალახვროს წმინდა გიორგიმ და სხვა მისთანა. ეს სამწუხარო ჩვეულება მრავალი ახლანდელი ქრისტიანის გულში იმისათვის არის დანერგილი, რომ ისინი დაუფიქრებლად ლაპარაკობენ და ცხოვრობენ, თავიანთ ცხოვრებასა და ხასიათს არ განსჯიან და არ განიხილავენ, თვისთა ენათა და ცუდი ზნისათვის აღვირსხმა არ შეუძლიათ... ზო-

გიერთი კაცი ისეთი სუსტი და საცოდავია, რომ მისი ჭკუა კი არ მართავს ენას, არამედ მის ჭკუას ენა წარიტაცებს და ჯურღმულში აგდება [წმინდა გაბრიელ ეპისკოპოსი... 2013:16].

წყევლის, როგორც სასჯელის ფორმას რელიგიური ფაქტორი განაპირობებდა. კერძოდ, საზოგადოება, ხალხს სწამდა, რომ პიროვნების მიერ წარმოთქმულ საწყევარ სიტყვებს, აუცილებლად მოჰყვებოდა ის შედეგი, რაც წყევლისას იყო გადმოცემული, ანუ დაწყველილის, მისი ოჯახის წევრების, შთამომავლების გაუბედურება, ამონყვეტა და მისთანა.

დალოცვა-წყევლას დასაბამისეული ისტორია აქვს. ძველ აღთქმაში ხშირად გვხვდება აღნიშნული ფორმები, რომლითაც ღვთის მგმობელნი იწყევლებიან და მატებარნი კერძოდ, საქმით მადიდებელნი, ღვთისაგანვე ილოცებიან. ძველი აღთქმა წყევლის ფორმების გამოყენების თვალსაზრისით, ახალი აღთქმისაგან მკვეთრად განსხვავდება. აქ ისინი ძალზე იშვიათია. თუმცა ე.წ. „დაკრულვას“ მეტად მძიმე შედეგები ჰქონდა. საეკლესიო სამართლის მიხედვით, ეკლესია მას იმ შემთხვევაში მიმართავდა, როდესაც ჩადენილი იყო სქესობრივი ზნეობის დამრღვევი დანაშაული, მკრეხელობა, მკვლელობა.

წყევლა-კრულვას ყველა ხალხის ეთნოგრაფია და ფოლკლორი იცნობს. იგი გვხვდება უძველეს სიგელ-გუჯრებში, იურიდიულ დოკუმენტებში, ხალხურ პოეზიაში და ა.შ. მაგ: საინგილოში შემორჩენილი თქმულების მიხედვით, ქურმუხის წმინდა გიორგის ეკლესიის კართან აღმართული ლოდები, აკვნიანი ქალის გამოსახულებას წარმოადგენს. ამბობენ, რომ ეს ქალი ღმერთს დაუწყევლია და გაუქვავებია იმიტომ, რომ ბავშვი გასვრილა და მას პურით გაუნმენდია.

ერთი სიტყვით, წყევლისას ვლინდება სიტყვის მაგიური ძალის რწმენა. წყევლის ფორმულებში ნათლად ჩანს ხალხის დამოკიდებულება სოციალური, ეროვნული და საყოფაცხო-

ვრებო პრობლემებისადმი. წყევლა-კრულვა არის ცოცხალი ორგანიზმი, რომელშიც ასახვას პოულობს როგორც ისტორიული ძნელბედობა, ისე დღევანდელი თანამდევნი პრობლემები. ისტორიული უკუღმართობის გამო, ინგილოელ ქართველს ავადმყოფობისას მოლასთან მისვლა უწევდა. „მოლამ რასაკვირველია ავადმყოფობის არაფერი იცის, ზოგმა წიგნი საერთოდ არ იცის. მაგრამ რომელსამე საგალობელს დაჰბლაჯნის ერთ ფარატიანა ქალაღზე და, თუ ქრისტიანია ავადმყოფი, ხშირად წყევლა-კრულვასაც დაუწერს და მისცემს გლესს, თანაც ეტყვის: ისეთი დუვა დაწერე (ე.ი. მოლის წიგნი), რომ ყმანვილი თუ კუდიანს ძლიერ არ შეუპყრია, ღმერთია მოწყალე მალე მორჩებაო“ [ჯანაშვილი 1913:170].

ისტორიული რეალობა ასახული გურულების მიერ საწყევრად გადაქცეულ ფორმულაში, როგორცაა „შენ წაიკულმუხეთში“. ბევრმა არ იცის მისი მნიშვნელობა. საქმე იმაშია, რომ ტერიტორიის ეთნიკური ათვისებისათვის, ჯერ კიდევ დავით აღმაშენებლის დროს, ჰერეთში ქართველების განსამტკიცებლად საჭირო გამხდარა მოსახლეობის გურიიდან გადმოსახლება. გურულების ჰერეთში გადმოსახლება, როგორც ირკვევა, ნაძალადევი ყოფილა, ვინაიდან ქურმუხის დიდი საყდარი უძველესი დროიდან საინგილოს წმინდა სალოცავია, გურულებს კი საწყევრად აქვთ შემორჩენილი „შენ წაიკულმუხეთში, ანუ ქურმუხში“ [ყულოშვილი 2012:157]. არ არის გამორიცხული კულმუხეთში ყუმუხეთი იგულისხმებოდეს და არა ქურმუხი, თუმცა წყაროების სიმცირის გამო, ამჯერად ვეღარ დავაზუსტებთ.

ასეთივე სადამსჯელო მნიშვნელობისაა ინგილოური წყევლის ნიმუში „შენი სახლ-კარი ყაზია იქნეს ან კიდევ „შენამ ყაზიას დეფტარში (ანუ დაფთარში) ჩაიწრევ“. საქმე იმაშია, რომ „ყაზია დეფტარი“ უპატრონოთა სიის წიგნაკია, ხოლო ყაზია უპატრონოთა უფროსი, რომელიც დაობლებული

ბავშვების წამოზრდამდე ვალდებული იყო მათთვის ეპატრონა. ქონებას ყაზი აღწერდა და ყაზიას დავთარის საბუთში წერდა. შემდეგ ყველაფერს აფიკონს ჩააბარებდა, რომელიც უპატრონოთა ნათესავი უნდა ყოფილიყო [როსტიაშვილი 1978:196].

ძალიან ხშირია უკუზრუნებელი სნეულების მოხსენიებით მაჭირვებელი ადამიანის დაწყველა. მაგ: ჩუმა არის ჭირი, გადამდები ავადმყოფობა, ძნელად მოსარჩენი, აქედან წყევლის ფორმაა „თრონთუნამ“ (თქვენთანა) “ჩუმა მოვიდეს“; ასეთივეა ხორველა, ხოლერა. „ხორკელა მაგივდეს“, ანუ გაგწყვიტოს ხოლერამო. ყარავა - თვალების ავადმყოფობა, რომლის დროსაც ბრმავდებიან ხოლმე. აქედან დაწყველა: “ყარავა გაქ!“ აზარ - ეპიდემია. გაბრაზების დროს შეძახილი „აზარ მოგხტოს!“. წყველა: განუკუზრუნებელი სნეულება შეგხვდეს! ბოლმა, ძროხის ყელის ავადმყოფობაა, იარა ძნელად მოსარჩენი. ვინმეს გაბრაზებისას წყევლით მიმართავენ, „ბოლმა“ და გააწყვეტინებენ ხმას! [როსტიაშვილი 1978:19;20;225].

ინგილოური წყევლის მრავალნაირ ფორმებში ღმერთის ან წმინდანების მოშველიება თითქმის არ გვხვდება, თუმცა ამის მიუხედავად, მათ სისასტიკე და ეფექტურობა არ აკლია. სახელდობრ, „ამაადინგელო“, ძირფესვიანად მოსასპობო, ანუ ამავარდნელო. „ამააზურკელო“ – დედაბუდიანად გასაქრობო! „ჩალაგება, ჩოულაგევი“ ნიშნავს ჩაწყობას, წესიერად ჩალაგებას. მაგ: ვარცლში პურის ჩალაგებას. გადატანითი მნიშვნელობით კი - ბევრის სიკვდილს, ანუ დახოცვას. აქედან წყევლის ფორმაა „თქონამ ჩაალაგდევით! ანუ ერთ დღეს საფლავში ჩალაგდნენ. ასეთივეა „შენთან ნაჭამი პური ზაირ (შხამი!) იქნების!“ [როსტიაშვილი 1978:23;114;216].

დაწყველის ამსახველი ფორმები სავლელ მუშაობისას ჩავინიშნეთ, თუმცა ამჯერად მკითხველის გადაძაბვას მოვერიდებით, ვინაიდან ისინი რატომღაც უფრო მრავალფერო-

ვანი იყო, ვიდრე ფიცის ნიმუშები. საერთო ჯამში, ქართულ ყოფაში დაფიქსირებული ფიცისა და წყევლის ფორმულები შეიძლება ერთიანი სისტემის ვარიანტებად განვიხილოთ. თუმცა ინგილოურთან შედარებით, დაწყევლის გაცილებით მძიმე ფორმები საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობას ახასიათებდა. ცნობილია, რომ სვანურ ფიცს დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა, ხოლო დაწყევლისას მთაში დამნაშავეს არა მარტო ოჯახი და შთამომავლობა, არამედ მისი საქონელიც იწყევლებოდა [დავითაშვილი 2012:488].

დასკვნის სახით უნდა ითქვას, რომ ძალდატანებით გამაჰმადიანებული საინგილოს მოსახლეობა ქრისტეს სარწმუნოებას არ ჰკარგავდა. წმინდა სახარებაზე დაფიცება, ზედაშეს და პურის მაღლი აქაური ქართველობას მუდმივად ასულდგმულებდა. მართალია, წყევლა-კრულვა ქრისტიანთათვის მიუღებელი რამეა, მაგრამ ძნელბედობამ, ჯავრის ამოუყრელობამ, მტრისადმი სამაგიეროს გადაუხდელობამ წარმოქმნა დასჯის თავისებური სახეები, რომელიც უარყოფითი ენერჯის განსამუხტავად, პასიური მდგომარეობისა და სისუსტის დასაფარავად გამოიყენებოდა.

დამონშებული წყაროები და ლიტერატურა:

- ახალი აღთქმა 2005 - ახალი აღთქმა უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი, თბ., 2005.
- აბულაძე 1973 - აბულაძე ილ., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
- ბარდაველიძე 1961 - ბარდაველიძე ვ., ზაქათალა, საველე დღიური, დაცულია ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში, 1961წ.
- ბაქრაძე 1866 - ბაქრაძე დ., საინგილო, გაზ. „დროება“, 1866, №44.

- ბოკუჩავა 1999 - ბოკუჩავა გ., სადღესასწაულო დღეები საინგილოში, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, 43-ბ, 1999.
- დადიანი, მიქაუტაძე 2009 - დადიანი ე., მიქაუტაძე მ. ფიცილის ფორმულები იმერხეულ დიალექტში, სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, კრ.: თბ., დიდაჭარობა, 2009, მაისი.
- დავითაშვილი 1990 - დავითაშვილი გ., ვაჟა ფშაველა და ქართული ჩვეულებითი სამართალი, „ქართული ჩვეულებითი სამართალი“, კრ. 2, 1999.
- დავითაშვილი 2012 - დავითაშვილი გ., დანაშაული და სასჯელი ქართულ ჩვეულებით სამართალში, თბ., 2012.
- თორია 2003 - თორია ზ., საინგილოში, ჟურნ. „ჯვარი ვაზისა“, №1, 2003.
- კვაშილავა 2013 - კვაშილავა ი., საველე დღიური, დედოფლისწყაროს რაიონი, სოფელი სამთაწყარო, 2013.
- მართლმადიდებლის 2002 - მართლმადიდებლის მცირე ლექსიკონი, თბ., 2002.
- მეტრეველი 2009 - მეტრეველი ვ., ქართული სამართლის ისტორია, თბ., 2009.
- ოქროპირიძე 1989 - ოქროპირიძე ირ., ქრისტიანობა საინგილოში და ინგილოთა ყოფა XIX საუკუნის მიმწუხრსა და XX საუკუნის დასაწყისში, ჟურნ. „მნათობი“, №12, 1989.
- როსტიაშვილი 1978 - როსტიაშვილი ნ., ინგილოური ლექსიკონი, თბ., 1978.
- ქართული 1962 - ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ.VII, თბ., 1962.
- ყულოშვილი 2012 - ყულოშვილი მ., ყულოშვილი ე., ჰერეთის (საინგილოს) საერო და სასულიერო პირები, თბ., 2012.
- წმინდა მამათა 2002 - წმინდა მამათა ქადაგებანი, თბ., 2002.

წმინდა გაბრიელ ეპისკოპოსი 2013 - წმინდა გაბრიელ ეპისკოპოსის ქადაგებებიდან გამოკრებილი სწავლებანი, გაზ. „საპატრიარქოს უწყებანი“, 11-17 ივლისი, 2013.

ჯანაშვილი 1894 – ჯანაშვილი დ., საინგილო, გაზ. „ივერია“, №219, 1894.

ჯანაშვილი 1867 - ჯანაშვილი დ., ვაი ჭკუისაგან, გაზ. „დროება“, №41-42, 1867.

ჯანაშვილი 1913 - ჯანაშვილი დ., საინგილო, ტფ., 1913.

საქართველოში მცხოვრები უდიების რაოდენობა და რწმენა-წარმოდგენები

უდიები კავკასიის ერთ-ერთი ძველ, მკვიდრ ეთნოსს წარმოადგენენ. ისინი სამხრეთ კავკასიის ორ სახელმწიფოში - აზერბაიჯანსა სოფელ ნიჯსა და რაიონულ ცენტრ ვართაშენში (ამჟამად ოღუზი) და საქართველოში საქართველოში - ზინობიანში ცხოვრობენ. საქართველოს ყვარლის რაიონის სოფელ ზინობიანში უდიები 1920-1922 წლებში ვართაშენიდან გამოსახლდნენ. „უდი ხალხი ორენოვანია, სწავლა და ოფიციალური საქმის წარმოება საქართველოში ქართულადაა, აზერბაიჯანში - აზერბაიჯანულად. მათი ენა განეკუთვნება დაღესტნურ ენათა ლეზგიურ ქვეჯგუფს. სალიტერატურო ენად აზერბაიჯანულს, რუსულს, ქართულს, სომხურს იყენებენ. მორწმუნე ქრისტიანები (მართლმადიდებლები და გრიგორიანები) არიან. მატერიალური და სულიერი კულტურით ახლოს დგანან აზერბაიჯანელებთან (საქართველოში ქართველებთან). უდიები (საკუთარი სახელწოდება „უდი / უტი“) 1978 წლის მონაცემებით, ყოფილ საბჭოთა კავშირში დაახლოებით 6,9 ათასს შეადგენდნენ (ენციკლოპედია 1986:102). 1926 წლის საკავშირო აღწერის მიხედვით, აზერბაიჯანის რესპუბლიკაში უდიები 1344 მამაკაცი და 1101 ქალი ითვლიდა: ნუხის მაზრაში - 1341 მამაკაცი, 1098 ქალი. აქედან ვართაშენში 190 კაცი და 166 ქალი, ხოლო ნიჯში 1151 მამაკაცი და 932 ქალი ირიცხებოდა [საკავშირო 1926:73].

კავკასიაში ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების ყოველწლიური ანგარიშის მიხედვით, 1863-1867 წლებში უდიები (ორივე სქესის მოსახლეობა), 1289 ადამიანს აღწევდა. 1868 წლის აღნიშნული ანგარიშის ცნობით, უდიები საინგილოს სამრევლოში ირიცხებოდნენ, მათი რაოდენობა აქ 398 ადამიანს შეადგენდა. ფუნქციონირებდა აგრეთვე სკოლა და ეკლესია. ეს უკანასკნელი სახელმწიფო ხაზინის მიერ 1821

ნელს აუშენებიათ. მოძღვარი იყო ახმეტელოვი. აზერბაიჯანში, ნუხის მაზრის ორ სოფელში მცხოვრები უდების რაოდენობა 750 ოჯახი ყოფილა. აქედან ვართაშენში ცხოვრობდა 400 ოჯახი, ნიჟში (ნიჯში) - 350. მათ შორის 110 ოჯახი მართლმადიდებელი იყო, რომლებიც ვართაშენში ცხოვრობდნენ, ხოლო 450 ოჯახი სომხურ-გრიგორიანული სარწმუნოების აღმსარებელი და 190 მაჰმადიანი (ანგარიში 1868:XXX).

მართლმადიდებელ და გრიგორიანულ უდებს მესისხლეობა შემორჩენილი ჰქონდათ. რელიგიური განსხვავებულობის თუ სხვა ისტორიული გარემოებების გამო, მათ ერთმანეთში მუდმივი მტრობა ჰქონდათ.

ეს მცირერიცხოვანი ხალხი მრავალრიცხოვანი ერის ნაწილს წარმოადგენს. ხალხში შემორჩენილი გადმოცემის მიხედვით, ძველად ისინი შაქის - ამჟამინდელი ნუხის მაზრაში ცხოვრობდნენ. შემოსევების გამო სხვადასხვა მხარეში დაიფანტნენ. ვართაშენელებმა და ნიჯელებმა შეინარჩუნეს ენა, ხოლო დანარჩენებმა ის დაივიწყეს და გაბატონებული ხალხის - თათრების ენა შეითვისეს.

სომხური მატრიანეები უდებს სომხური წარმოშობის ჯგუფს აკუთვნებენ, მაგრამ მეცნიერებაში ეს თეორია გაზიარებული არ არის. კავკასიის ალბანეთი ამიერკავკასიაში ეგრის-იბერიისა და სომხეთის გვერდით, მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ერთეული იყო. ანტიკური მწერლების და აგრეთვე შუასაუკუნეების სომეხი ავტორების გადმოცემით, ეს ქვეყანა ძირითადად მოიცავდა მდინარეების - მტკვრისა და არაქსის ქვემო დინებას; ჩრდილოეთით იგი აღწევდა კავკასიონის მთავარ ქედამდე. აღმოსავლეთით კასპიის ზღვამდე, დასავლეთით კი - ქართლის სამეფოს ესაზღვრებოდა. თ. პაპუაშვილის აზრით, „უდიების (უდინების) განსახლების ტერიტორია მოიცავდა მტკვრის მარცხენა და მარჯვენა სანაპიროს, მდ. ალაზნის შესართავს ქვემოთ, ხოლო დასავლეთი

ალბანეთი resp. ქართული წყაროების ჰერეთი, უკვე IV-V საუკუნეებში ქართლის სახელმწიფოში შემავალი ქვეყანა იყო“ (პაპუაშვილი 1970:58; 13).

VII ს-ის შუა ხანებში ალბანეთი არაბებმა დაიპყრეს. ამ პერიოდიდან დაიწყო ალბანეთის მოსახლეობის გამაჰმადიანება. დასავლეთი ალბანეთი (ჰერეთი, შაკიხი), რომელიც უძველესი დროიდანვე ქართული კულტურის სფეროში მოექცა, VIII ს. I ნახევარში ქართველთა ერისმთავარ არჩილის საგამგებლოში შედიოდა (ენციკლოპედია 1986:276). არაბთა სახალიფოს დასუსტებას VIII ს-ის დასასრულსა და IX ს-ის დასაწყისში მოჰყვა მის პერიფერიებში დამოუკიდებელი ადრინდელი ფეოდალური სამთავროების წარმოქმნა. მათ შორის ჰერეთის, რომელსაც ბაგრატიონთა დინასტია ედგა სათავეში. XI საუკუნეში ამიერკავკასია თურქ-სელჩუკებმა დაიპყრეს და ალბანეთის ტერიტორიაზე მასობრივად დასახლდნენ, რასაც ადგილობრივი მოსახლეობის დეეთნიზაცია მოჰყვა. ალბანეთის მოსახლეობის ერთმა ნაწილმა აზერბაიჯანელი ხალხის ჩამოყალიბებაში მიიღო მონაწილეობა, მეორე ნაწილი კი გასომხდა, (მთიან ყარაბაღში); ალბანელთა რაღაც ნაწილი გაქართველდა. ალბანეთის მრავალსაუკუნოვანი პოლიტიკური ისტორიის კვლევას ართულებს ორი გარემოება: ...во первых, это история укладывается в строго определенные географические рамки на протяжении времен, и во вторых, важнейший в этой "истории", вопрос о происхождении удин - переплетается с теорией миграциях, которая, конечно, весьма усложняет трактовку вообще об исторических судьбах удин вне территории их современного расселения [მელიქსეთ-ბეკოვი 1942: 26].

შედარებით უკეთესად არიან უდიეები შესწავლილი ლინგვისტური და ეთნოლოგიური თვალსაზრისით.

ქართულ წყაროებში ქვეყნის სახელი „ალვანეთი“ არ გვხვდება; მას პირველად თეიმურაზ ბაგრატიონი ახსენებს. სახელწოდება „ალვანეთის“ ახსნის ცდა მოცემული აქვს

ქართველ ისტორიკოსს თეიმურაზ ბაგრატიონს. მისი ცნობით, „ალვანეთი“ წარმოდგება კახეთის გეოგრაფიულ პუნქტ „ალვანისაგან“. იგი წერდა: „ესე წოდება ალვანია – არის უძველესთა ჟამთა შინა სახელისდება. ალვანია ქართულისა წოდებისამებრ ითქმის სავანედ ალის (ე.ი. სადგურად ცეცხლისა); ხოლო უკეთუ რომელთამე გულისხმისყოფისამებრ ვიტყვიტ და განვმარტავთ სპარსულად ალვან ნიშნავს მშვენიერსა ადგილსა (მაგრამ მე არა ვგონებ ესე ჭეშმარიტ იყოს). ალვანი არს სოფელი დასაწყისსა შინა შინაგანისა კახეთისა გაღმა მხარისასა, გაღმით ალაზან მდინარისა, პირისპირ დიდისა მის დაბისა ახმეტისა და ქვემოთ ალვანისა მინდორი დიდი ალვანის მინდვრად სახელდებული... უძველესთან დროთა შინა ადგილთა ამათ შინა ალვანისა სოფლისა და მინდვრისათა, ქალაქი ფრიად დიდი ყოფილ არს და ამის გამო სრულიად კახეთისა სამზღვართა და ვიდრე კასპიის ზღვადმდე ალვანია სახელ ედვა, ბერძენნიცა უწოდებდეს ეგრეთვე ალვანიად და ისტორიათაცა შინა მათა და ევროპულთასა მოხსენებულ არს ესრეთ“ [ბაგრატიონი 1948: 20-21].

ქართულ წყაროებში ალბანეთი=ალვანეთი, „რანი“, „ჭერეთი“, „ალუანი“ მოიხსენიება. ამიტომ იყო, რომ ა. შანიძე ძველ ალბანელთა ენას ჰერულს უწოდებდა [შანიძე 1938: 63].

ბერძნულ-რომაული წყაროების მიხედვით, მას ალბანეთი ეწოდება ან კავკასიის ალბანეთი, როგორც მას უწოდებენ ბალკანეთის ალბანეთისაგან განსასხვავებლად, ხოლო სომხურ წყაროებში ალუან-ქ (ალუან-ქ)-ად მოიხსენიება. სახელწოდების მრავალნაირი ხალხური ეტიმოლოგიაა მოცემული, მაგრამ ამჯერად სცილდება ჩვენს საკვლევ საკითხს.

კავკასიოლოგიაში ალბანოლოგიის შესახებ ძირითადად ორი, ერთმანეთისაგან რადიკალურად განსხვავებული პოზიცია ჩამოყალიბდა, სახელდობრ; სომხური და აზერბაიჯანული ალბანოლოგია. ზოგადად, სომხური ალბანოლოგია

ასე შეიძლება ფორმულირდეს: ალბანეთის ტერიტორიები მტკვრის მარჯვენა სანაპიროზე – არცახი (მთიან ყარაბაღი) და უტიქი (ველის ყარაბაღი) ძვ. წ. II საუკუნეიდან დიდი სომხეთის შემადგენლობაშია. ამიტომ ამ დროიდან მოკიდებული, ახ.წ. 387 წლამდე ალბანეთის სამეფოს უკავია მხოლოდ მტკვრის მარცხენა სანაპირო – იორ-ალაზნის შუა წელიდან თანამედროვე აღ-სუმდე. ამ ხნის მანძილზე არცახის მოსახლეობა (IV-V საუკუნეებისათვის) მთლიანად, ხოლო უტიქისა (VI ს-ის) დიდ ნაწილად, გასომხდა. ამავე პერიოდში მტკვრის მარცხენა სანაპიროს დასავლეთი ნაწილის ალბანური მოსახლეობა, იორ-ალაზნის აუზში გაქართველდა [ალექსიძე 2003:27-28]. არსებობს ვარაუდი, რომ ჰერეთი ანტიკურ ხანაში ალბანურ ტომთა გაერთიანებაში შედიოდა.

აზერბაიჯანელ მეცნიერთა შეხედულებით, მთელი მისი არსებობის მანძილზე, ალბანეთის ტერიტორია არსებითად უცვლელია მტკვრის მარჯვენა სანაპიროს ჩათვლით და მასში შედის უტიქი და არცახის გარდა სივნიეთიც. ალბანეთის მთელი ტერიტორია, თანამედროვე აზერბაიჯანის სადავო პროვინციის – ყარაბაღის ჩათვლით, დასახლებულია ეთნიკურად ერთი წარმომავლობის მოსახლეობით, რომელიც საუკუნეების მანძილზე იცვლის მხოლოდ ენას და სარწმუნოებას [ალექსიძე 2003:31].

რაც მთავარია, ბოლო ხნის გამოკვლევებმა დაადასტურა, რომ უდი ხალხი მიჩნეულია კავკასიის ისტორიული ალბანეთის ერთ-ერთ (ზოგიერთის აზრით, ერთადერთ) გადარჩენილ ეთნოსად, რომელსაც ძველად გავრცელების დიდი არეალი ჰქონდა. ამასთან, ისინი ძველი დამწერლობის მქონე უნდა ყოფილიყვნენ [ჯეირანაშვილი 1971:6]. უდები კავკასიის ხალხთა ეთნოგენეზის საკითხებით დაინტერესებულ მეცნიერთა ყურადღებას დიდი ხანია იქცევენ. ამ დარგში სიტყვა ისეთმა ავტორიტეტებმა თქვეს, როგორებიც არიან: ა. შიფ-

ნერი, ა. დირი, ფრ. მიულერი, რ. ერკერტი, ნ. ტრუბეცკოი, რ. ლაფონი და სხვა. ყველაზე დიდი ღვაწლი მაინც ქართველ მეცნიერებს (ივ. ჯავახიშვილს, ა. შანიძეს, ა. ჩიქობავას, პ. ინგოროყვას, ი. აბულაძეს, ზ. ალექსიძეს) მიუძღვით. „უდიურს პირველად ივ. ჯავახიშვილმა უწოდა ალბანური. ი. აბულაძის სახელს ალბანური ენის აღმოჩენა უკავშირდება. ეს ანბანი აკ. შანიძემ შეისწავლა და უდიურ ენასთან მისი კავშირი დაადასტურა. ზ. ალექსიძემ სინას მთაზე პალიმფსესტურ ხელნაწერებში ალბანური დამწერლობა აღმოაჩინა, ხოლო ძეგლი, რომელიც ამ ხელნაწერებს შემოუნახავს, არის ბიბლიის ალბანური, ე.ი. უდიური თარგმანი“ [ჩიკვაძე 2005:16]. შესაბამისად, უდიური ენა არის ალბანური ენის მემკვიდრე.

კაკვასიის ალვანთა დაკარგული ანბანის შესახებ მნიშვნელოვანი შეხედულება პ. ინგოროყვას ეკუთვნის. მისი აზრით, კაკვასიის შესახებ წყაროები, რომელიც VI-X სს. ეკუთვნის ადასტურებს, რომ ალბანელებს თავისი ანბანი და ნაციონალური ლიტერატურა ჰქონდათ. ასე V საუკუნეში ალბანურ ენაზე უთარგმნიათ საეკლესიო წიგნები. ალბანელთა ლიტერატურა კატასტროფულად საუკუნეთა განმავლობაში მათი დეეთანიზაციის მიზეზით დაიკარგა [ინგოროყვა 1927: 2]. ალბანელთა ეთნიზაცია იწყება XI საუკუნიდან, როდესაც თურქი ტომების დიდი მასები როგორც კაკვასიის ალბანეთში, ისე მეზობელ ქვეყნებში - სპარსეთის აზერბაიჯანში და მცირე აზიაში დაბინავდნენ. ეს იყო ალბანელთა კატასტროფა. ამ გადმოსახლების დროს, ადგილობრივი მოსახლეობის ნაწილი განყდა, ხოლო მთავარი მასა შემოსულ თურქებს თანდათანობით შეერია. ამ გზით წარმოიშვა თანამედროვე აზერბაიჯანის მოსახლეობა [ინგოროყვა 1927:2]. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, XI საუკუნეში, თურქ-სელჩუკებმა დაიპყრეს ამიერკავკასია და ალბანეთის ტერიტორიაზე მასობრივად დასახლდნენ, რასაც ადგილობრივ

მოსახლეობასთან ასიმილაცია მოჰყვა. ალბანეთის მოსახლეობის ერთმა ნაწილმა აზერბაიჯანელი ხალხის ჩამოყალიბებაში მიიღო მონაწილეობა, მეორე ნაწილი მთიანი ყარაბაღის სომხებსა და დაღესტნის მოსახლეობას შეერწყა. იგივე პროცესი გაიარა ალბანეთმა არაბობის პერიოდში (VII ს-ის შუა ხანებში). აბორიგენი მოსახლეობის იმ ნაწილმა, რომელიც გადაურჩა გასომხების პროცესს, არაბობის ხანაში მიიღო ისლამი, ხოლო შემდეგ შეერწყა მოსულ თურქული მოდგმის ტომებს, რის შედეგადაც მივიღეთ თანამედროვე აზერბაიჯანი ხალხი [ალექსიძე 2003:28-29]. ალბანელები დროთა განმავლობაში თურქული მოდგმის ტომებსა და მეზობელ ხალხებში თანდათანობით ასიმილირდნენ.

ქრისტიანობა ალბანეთში, IV ს-ის 70-იან წლებში, სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა. „პირველი მქადაგებელი ნუხის მაზრაში და ზაქათალის ოლქში - კაკ-ელისენში წმ. მოციქული თადეოზი, ხოლო მერე მისი მოწაფე ელისე იყო. ეს უკანასკნელი აქ საქადაგებლად „უფლისა ძმამან იაკობმა, პირველმა იერუსალიმის ეპისკოპოსმა გამოგზავნა. ის შემოვიდა ამ მხარეს სპარსეთით და უქადაგა ზღვის პირას მცხოვრებ მასკუტებს, იქადაგა დერბენდში და სხვაგან. აქედან მოვიდა ნუხის მაზრაში. თან გამოჰყვნენ სამნი მოწაფენი, ახლად ქრისტეს რჯულზე მოქცეულ ხალხთა შვილთაგანნი, მაგრამ მათი ნათესავები გამოუდგნენ წმ. ელისეს, მოეწივნენ, მოჰკლეს ერთი მისი მოწაფე უდინების ქვეყანაში, ხოლო ორმა კი დატოვეს წმინდა ელისე და გაჰყვნენ ისევ ნათესავებს. წმინდა ელისე მოვიდა ქიშ-ნუხს, გაავრცელა აქ ქართველთა შორის ქრისტიანობა, აღაშენა ეკლესია და შესწირა ღმერთს მსხვერპლი“ [ჯვანაშვილი 1902:93]. რ. გეუშევის მიხედვით, ქრისტიანობის პირველი მქადაგებელი ალბანეთში იყო ელისე (ელიშე), რომელიც წმინდა იაკობის ხელდასხმით იქნა გამოგზავნილი... წმინდა ელისემ თავისი მისიონერული საქმიანობა ალბანეთის

აღმოსავლეთის მიწებზე განახორციელა და მხოლოდ ისინი გააქრისტიანა [გეუშევი 1984:25]. მისივე ცნობით, ქრისტიანობა ალბანეთში ძირითადად მტკვრისა და არაქსის ველებზე და მთისწინა ზონაში გავრცელდა, სადაც სამეურნეო წყობა კარგად იყო განვითარებული. ეს მხარე ძველთაგანვე იყო მინათმოქმედებისა და მესაქონლეობის მაღალგანვითარებული რაიონი [გეუშევი 1984:6]. წმინდა ელისეს სახელზედ ვართაშენში არსებობს ძველი ეკლესიის ალაგი (ნიშები), რომელსაც სომხები უწოდებენ „ელიაშე არაქელ“ (ელისე მოციქული) და რომელიც მათ და ჩვეულებისამებრ, დაუსაკუთრებიათ [ახალ... 1902:2].

ამგვარად, გიში, იგივე გისი ანტიკური ხანის მნიშვნელოვანი საკულტო ცენტრია, რომელიც ნუხის მახლობლად მდებარე თანამედროვე სოფ. გიშთან (კიში) ლოკალიზდება. იგი მრავალჯერ არის მოხსენებული მოსე კალაკანტუელის „აღვანეთის ისტორიაში“ და მასში დაცული ცნობების მიხედვით, იგი გვევლინება, როგორც ქრისტიანობის ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული ცენტრი. ამ გადმოცემაში მთავარია ის, რომ წმ. ელისემ სოფ. გისში ქრისტიანობა იქადაგა და აქ ეკლესია ააგო უფრო ადრე, ვიდრე სომხეთში და რომ გიშის ეკლესია არის დედა ე.ი. მეტროპოლია აღმოსავლეთის ყველა ეკლესიებისა [პაპუაშვილი 1970:238]. ე.ი. ალბანური ეკლესია ჯერ კიდევ I საუკუნეშია დაარსებული, სომხეთისაგან სრულიად დამოუკიდებლად, რომელსაც იერუსალიმის პატრიარქისაგან სამისიონეროდ „წილად ხვდა აღმოსავლეთი“. წმ. ელისემ სერგუნის ველზე (იგივე ზერნა) „მონამეობრივი გვირგვინი დაიდგა“ და უცნობია ეს ვისი ხელით მოხდა. აქ წარმართნი ცხოვრობდნენ. ის ვილაცამ მოჰკლა და ორმოში ჩააგდო. წმინდა ელისეს შემდეგ ამ მხარეში უქადაგნია III ს-ში გრიგოლ სომეხთა განმანათლებლის შვილიშვილს ჭაბუკს გრიგორისს, მაგრამ ისიც დაღესტანში მოუკლავთ: „ორი მომდევნო ეკ-

ლესიისათვის ამარასის გავარსა და ქალაქ ცრიში (უტიკი) - საფუძველი შესაბამისად წმ. გრიგოლ სომეხსა (განმანათლებელს) და მის შვილიშვილს გრიგორისს ჩაუყრიათ. V ს-ის ბოლოს ალბანეთის ეკლესიას უკვე თავისი არქიეპისკოპოსი ჰყავდა (რეზიდენცია ქ. პარტავ-ბარდავში) და რვა ეპარქია (პარტავის, კაბალის, გარდმანის, შექის, ფაეტაკარანის, ამარასის და სხვა) [თოფჩიშვილი 2007:285-286].

IV-VIII სს-ში ქრისტიანული რწმენის სიმბოლოსა და სარწმუნოების მრწამსის სხვადასხვა სახის მწვალებლობისაგან დასაცავად, რამდენიმე მსოფლიო საეკლესიო კრება ჩატარდა. მონოფიზიტობისა და დიოფიზიტობის საკითხზე IV მსოფლიო საეკლესიო კრება, ქალაქ ქალკედონში გაიმართა. 506 წელს, სომხეთში, დვინში მონოფიზიტობისა და დიოფიზიტობის მიმართ თავისი პოზიციის გამოსახატავად ქართლის, სომხეთის და ალბანეთის მღვდელმთავრები შეიკრიბნენ... ქართლის და ალბანეთის ეკლესია დიოფიზიტობას იცავდა, ხოლო სომხეთი სპარსეთის ზეგავლენით მონოფიზიტურ მრწამსს იზიარებდა... საინტერესოა ვიცოდეთ, რომ „მონოფიზიტობაზე გადასვლას ალბანეთის ეკლესიის სომეხთა კათალიკოსზე დაქვემდებარება, ალბანეთის ეკლესიაში სომხური ენისა და დამწერლობის გაბატონება მოჰყვა. ამან კი მტკვრის მარჯვენა ნაწილის ალბანეთის, იგივე რანის თანდათანობით გასომხება გამოიწვია“ [ბერაძე, სანაძე 2003;106-107]. უფრო გავრცელებული აზრით, სომხეთი და ალბანეთი უკვე V საუკუნის II ნახევრიდან მონოფიზიტური იყო. დვინის 551 საეკლესიო კრებაზე ალბანეთი სომხეთთან ერთად გაემიჯნა ქალკედონიტობას, ხოლო 552 წელს დაარსდა იერარქიულად სომხეთის საპატრიარქოზე დამოკიდებული ალბანეთის საკათალიკოსო. VII ს-ის დასაწყისიდან ალბანეთის ეკლესია, ქართულთან ერთად, ქალკედონურ მრწამსზე გადავიდა, ხოლო VIII ს-ის დამდეგს, არაბთა ბატონობის დამყარების

შედეგად, სამუდამოდ დაუბრუნდა მონოფიზიტობას. VIII ს-ის დასაწყისიდან ალბანეთის ეკლესია გახდა სომხურის ნაწილი და მთლიანად სომხურ ენაზე გადავიდა. ასე დამთავრდა მტკვრის მარჯვენა სანაპიროს მოსახლეობის სრული არმენიზაციის პროცესი და ასე აღიგავა სამუდამოდ პირისაგან მიწისა ალბანური მწერლობა [ალექსიძე 2003:28]. სომეხთა სამოციქულო ეკლესია ჯერ კიდევ VI ს-ში ცდილობდა ავტოკეფალური ალბანური ეკლესია შეერთებინა [შარაბიძე, კომახია 2008:214].

უდების დასავლური ჯგუფების საბოლოო გადასვლა მართლმადიდებლობაზე, სავარაუდოდ XI-XIII სს-ში დაიწყო რეგიონში ქართული ეკლესიის გააქტიურების გამო. IX-X სს-ში ალბანელებს ერთიანი სამეფო უკვე აღარ ჰქონდათ და ცალკეულ სამეფო-სამთავროებად იყვნენ დაყოფილნი. საერთოდ, არაბთა სახალიფოს დასუსტებას VII ს-ის ბოლოს და IX ს-ის დასაწყისში მოჰყვა მის პერიფერიებში დამოუკიდებელი ადრინდელი ფეოდალური სამთავროების წარმოქმნა. ამ პერიოდის ქართული წერილობითი წყაროები მოვაკანს და რანს ასახელებენ. მოვაკანი დღევანდელი აზერბაიჯანის მტკვრის მარცხენა სანაპიროს მოიცავდა, სადაც შემდგომში შაქი და შარვანი წარმოიშვა. რანს დღევანდელი აზერბაიჯანის მტკვრის მარჯვენა სანაპირო ეკავა. XII ს-ში, შარვანის... დასავლეთი ნაწილის ჰერთა მოძმე მოსახლეობაში, მაჰმადიანობა ჯერ კიდევ ფეხმოკიდებული არ იყო და ეს მხარე ჰერთ-კახეთთან ერთად ქართველობას იჩემებდა, ქართველ ხალხში შემოდოდა (ამასვე მოწმობს შამახიის ახლოს მის დასავლეთით ორი „ქართველთა მონასტერი“ და ვართაშენელი უდიდების მიერ ჩვენ დრომდე შემონახული „ქართული ქრისტიანობა“) [ბერძენიშვილი 1966:257-258]. თ. პაპუაშვილმა დაასკვნა, რომ თავდაპირველად ჰერული ტომები, როგორც ამას წერილობითი წყაროების მონაცემები მოწმობენ,

ალბანურ გაერთიანებაში არიან სავარაუდებელი. მაგრამ შემდეგში, დროთა განმავლობაში, ისინი თანდათანობით იბერიის სახელმწიფოს შემადგენლობაში ექცევიან [პაპუაშვილი 1970:4]. უდიელი ეპისკოპოსი - ქიშელი („ქიშ“ სოფელია ნუხთან), ქართველ მეფეთა გვირგვინის კურთხევისას, კათალიკოსის მარცხნივ მე-11 ადგილს იკავებდა. საქართველოს კათალიკოსს ეფთვიმეს XI ს-ში ვართაშენში, წმ. ელიას ეკლესია დაუთვალა იერებია. ამის შესახებ ცნობას იძლევა ე. წ. მაღალაშვილისეული სახარების 1310 წლით დათარიღებული მინაწერი: კერძოდ, „ქ. ოდეს სანატრელმან მან პატრიარქმან ჩუენმან ექ(უ)თიმე მოიხილა კახეთს: ანწუხისა საეპისკოპოზო და მიერითგან გადმოვიდა წახურს, კაკ-ელისენს და მოვლო საყდარნი: კასრი სამებისაჲ, ყუმი ღმრთისმშობლისაჲ, ლე-ქართს წმიდისა მოციქულთა სწორისა ნინოჲსი, ხარს წმიდისა მთავარმონამისა გიორგისი, ვარდიანს წმიდისა (ჰ)აშოისი, განუხს არჩილისი, ქიშნუხს ღმრთისმშობლისაჲ, ვართაშენს ელიაჲსი, თა...სარანს ყოვლადწმიდის მოციქულის პეტრეჲსი, კულად საყდარნი ხუნძთა, ნახჩა, ტობეთისა, ნეკრესისა, ლაგოეთისა, ბელქანისა, მაჯ-ფიფინეთისა, ფერიჯან-მუხახ მამრეხისა და ყოვლისა ვაკისა, ე.ი. არს ძუელი(სა) მოვაკანისა და ელისენისა(ნი), ვერხვიანით ზეგანით გამო ვიდრე ივრის მდინარის ჩასართავამდე ალაზანსა და ამან სანატრელმან ექვთიმე მიბრძანა ქურმუხისა მთავარეპისკოპოსსა და ყოვლისა მთიულისა წარგზავნა თითოეულისათვის ეკლესიისა. მეც გადავანერინენ ვაკისა წმინდისა ბარბარეს ტაძრის მღვდელსა იასე ქიტიაშვილსა და ათორმეტთა მისთა მოწაფეთა და წარგზავნენ საყდართა, მონასტერთა და შვიდთა სასწავლებელთა თავსმდგომი და ვუბრძანე სწავლებად სჯული ჭეშმარიტი და ფილასოფოსობა(ა), მამათა ცხორებაჲ, ქართლისა ცხორება და ცხორება(ა) ავლანიისა, ე.ი. არს სავანიისა, რომელი დაწერა პეტრე ლაგაძემან და ვინმე სომეხმან

გა(დაილო) იგი და საკუთრივ დაწერილად გამოაცხადა და სომეხთაც ადვილად იწამეს ჩვეულებისამებრ“ [კეკელიძე 1941:314-315]. საქართველოს კათოლიკოზმა მოიხილა რა კახეთის ეპარქიები და ჩრდილოეთ კავკასიის იქაური ეკლესიები, დარწმუნდა, რომ ამ მხარის ეკლესიებს ნაკლებად აქვთ წიგნები. იგი წახურიდან მობრძანდა კაკს და ნახა გიშელ-ქურმუხელი მთავარეპისკოპოსი კირილე დონაური. იმას უბრძანა საეკლესიო და საერო წიგნები გადაეწერა და ეკლესიებისა და შვიდთა სკოლისათვის დაერიგებინა. იმანაც უბრძანა მღვდელს იასე ქიტიაშვილს, დაესხა მას თავისი 12 შეგირდი და მათან ერთად გადაეწერა სახარებანი, სხვა საეკლესიო წიგნები, აგრეთვე „ქართლის ცხოვრება“ და „ცხოვრება ალვანიისა“ ე.ი. სევანისა. მან გადანერა და გაუგზავნა ეკლესიებს, აგრეთვე შვიდი სკოლის ზედამხედველებს თან უბრძანა სწავლებად: „სჯული ჭეშმარიტისა, ფილოსოფიისა, წმიდათა მამათა ცხოვრებისა, ქართლის ცხოვრებისა და ცხოვრებისა ალბანიისა ე.ი. სევანისა, რომელიც დაწერა პეტრე ლაგაძემ. ასე წერს ამ-ას კირილე (დონაური) ერთ ამ სახარებათაგანზე, რომელიც მან გადააწერინა მღვდელ ქიტიაშვილს [ჯანაშვილი 1902ბ:96].

ზემოაღნიშნული ე.წ. მაღალაშვილისეული სახარების მიწანწერი. მრავალმხრივ საყურადღებო ცნობებს მოიცავს. ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა ის, რომ სახარება და სხვა საეკლესიო წიგნები გიშ-ქურმუხელმა ეპისკოპოსმა არა მარტო აწახსოვს, წახურის, ხუნძთა, ნაჭთა და სხვა ეპარქიებს გაუგზავნა, არამედ „შვიდთა სასწავლებელთა თავსდგომთადმი“. რას ნიშნავს შვიდთა სასწავლებელთა თავსდგომნი? ეკ. ნეშუმაშვილის მიხედვით, „დავთარ, გული დავთარ - (ქართულად) დავთარი, შვიდი დავთარი. ეს უდების ძლიერი და პატივცემული სალოცავია. ახლაც აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე ვართაშენის მიმდებარე მთებზე დიდი და პატარა ეკლესიების ნანგრევებზე მიუთითებენ, რომელიც უხსოვარი

დროიდან დღემდე შემორჩათ. როგორც ჩანს, ის ყოფილა საეკლესიო – სამონასტრო კომპლექსი, სწავლა-განათლების ცენტრი, რადგან რაიმე კონკრეტული დღესასწაულის დღე თვით გასული საუკუნის მოღვაწე მღვდელ-მსახურთაც არა აქვთ მითითებული. ხალხში დღემდე შემორჩენილია ღრმა რწმენა, წმინდა ფიცში შვიდი ღვთაების მოხსენება და თუ ვინმე შვიდ დავთარს დაიფიცებს, იმაში ეჭვი აღარ უნდა შეიტანო. 1986 წელს ჩვენ გვინდოდა ავსუღიყავით შვიდი დავთრის სამონასტრო კომპლექსში, მაგრამ ვერ მოვახერხეთ. მისი ადგილმდებარეობა მხოლოდ მონადირეთათვის, აგრეთვე უხუცესთათვის იყო ცნობილი. ხალხი უკვე ვეღარ დადიოდა იქ. ვნახეთ კიდეც ვართაშენელი კაცი, რომელმაც იცოდა ადგილმდებარეობა, მაგრამ უარი გვითხრა წაყვანაზე. მერე აქ ყოფნა აღარ გვინერიაო. ახლა ისინიც გარდაიცვალნენ და შვიდი დავთარის საეკლესიო სამონასტრო კომპლექსი მთლიანად დაეკარგა საქრისტიანოს... ე.ი. შვიდთა სასწავლებელთა თავსმდგომნი - შვიდი დავთარის თავსმდგომნი უნდა იყვნენ [ნეშუმაშვილი 2002:113-114].

ცნობილია, რომ ვართაშენის მოსახლეობა (უდები), I საუკუნიდან გიშ-ქურმუხის (ქიშის) მართლმადიდებლური საეპისკოპოსოს მრევლი იყო. გიში შესანიშნავია, როგორც ეკლესიის, აგრეთვე საქართველოს სამეფო ისტორიაშიც. აქაური ერისთავები დიდად მიაჩნდათ მეფეებს, რადგან ისინი აღმოსავლეთის მხრიდან საქართველოს მცველნი იყვნენ... 1330 წლამდე ქრისტიანობა ამ მხარეს მაინც ძლიერი ყოფილა. ხსენებულ თარიღში მეფემ გიორგი ბრწყინვალემ ბრძოლა აუტეხა მონღოლებს, მილენა ისინი ნუხისა და არეშ-ალტაშის მაზრებში და თავისი უფლება დაამყარა. ამ ლაშქრობაში ძლიერ ისახელეს თავი გიშელ-ქურმუხელთ მთავარეპისკოპოსების სამწყსოს ჯარებმა - ჰერეთელებმა და ამისათვის მეფემაც გიშელ-ქურმუხელებს მისცა ნუხის მაზრაში: ზვრები, მამულები,

საბალახოები, სათევზურნი და მრავალი საჩუქარი. მერე 1484 წელს საქართველოს თემურ ლენგი შემოესია. მან შვიდჯერ გადაფარცხა საქართველო, ააოხრა სრულიად ნუხ-ალტაშის მაზრები, მიანგრ-მოანგრია ეკლესიები და მონასტრები, მკვიდრნი ქართველნი გასწყვიტა და გააძლიერა მუსულმანობა. ამის შემდეგ გაძლიერდა სპარსეთიც. შაჰ-თამაზი შემოვიდა ნუხის მაზრაში, შაქის ციხე 1551 წელს დაიპყრო, მოაგლიჯა შაქი საქართველოს... ქალაქ ნუხს ინგილოები ეძახიან ნუხი, ხოლო ნუხელი მუსულმანები შაქის უწოდებენ... XV, XVI, XVII და XVIII საუკუნეებში ქალაქი ნუხი ქართლის ცხოვრებაში შაქად იხსენიება. ამ საუკუნეებში ის ყოფილა სპარსეთის ხანების სატახტო ქალაქად... სახელდობრ, რომელ წელს გაუქმდა გიშის ეპარქია, არავინ იცის. გიშის ეკლესია ახლა (1902 წ.) უჭირავთ სომხებს. ისინი აქ 1830 წლებში გრაფ პასკევიჩისაგან არიან გადმოსახლებულნი [ჯანაშვილი 1902: 410-411].

ზ. ედილის ცნობით, როცა გიშში ქართველობა შესუსტდა და თვით საქართველოს ეკლესიასაც კათალიკოსი აღარ ჰყავდა, მაშინ უპატრონო ეკლესიას 1852 წლიდან... სომხის სამღვდელთა დაეპატრონა და თავისად გამოაცხადეს იგი. 1910 წელს თავად ედილს, გიშის ეკლესია მოუნახულებია. ის კარგად ყოფილა შენახული. ნუხიდან 6 კმ-ის სიშორეზე მდებარე გიშის სალოცავი, გიშ-ქურმუხის ეპისკოპოსის რეზიდენციის ტაძარი, სიგრძით 24 მეტრი და სიგანით 18 მეტრი ყოფილა. ადგილობრივი ნათალი ქვით აგებული, დიდი და კონუსური ფორმის გუმბათით დამშვენებული, როგორც სწვევიათ საზოგადოდ საქართველოს ძველ ეკლესიებს. მას ირგვლივ ქვიტკირის გალავანი ჰქონდა შემოვლებული. აქ ქრისტიანობა XVIII ს-მდე ძლიერი უნდა ყოფილიყო [ედილი 1997:181-182].

მაშინ როდესაც საქართველოს ნებით „შეუერთდა“ სჯულით მოძმე რუსეთს, ეს უდების მხარე ასეთ მდგომარეობაში იყო: შაჰ-აბასისგან აოხრებული საქართველოს აღმოსავლე-

თის მნიშვნელოვანი ნაწილი (საინგილო) გამაჰმადიანდა. ასე რომ, უდები (ინგილოთა მომიჯნავენი) დანარჩენი საქართველოსგან მოწყვეტილნი იყვნენ. ალა-მაჰმად-ხანის მიერ საქართველოს აკლების შემდეგ, ხომ სრულიად მოისპო ქართველთა და უდთა შორის ძმური კავშირი. მხოლოდ ექვსიოდე უდების სოფელიღა (ვართაშენი, ქიში, ნიჯი, სულთან ნუხი, მირზაბეგლუ, ჭალითი, ეგიქენთი და სხვა) მაშინ მართლმადიდებლად დარჩენილიყო. ქართველი ეპისკოპოსების მიერ (ქიშ-ქურმუხელთ და ბოდბელთ) ნაკურთხი მღვდლებიც აღარ იყვნენ. რა უნდა ექნათ უდებს? საჭირო წესნი, ნათლობა, ჯვრის წერა, დასაფლავება და სხვა რჩებოდა უმღვდლოდ. ამ გარემოებაში რა თქმა უნდა, თათრებზედ სარჩევნი იმ დროს აქეთ გადმოსახლებული სომეხები იყვნენ. მათი მღვდლები ასრულებდნენ საჭირო წესებს და ამ სახით უდიების უმრავლესობა XIX ს-ის 20-იან წლებამდე სომხად ჩაიწერა (ე.ი. 1880-იან წლებში - ი.კ.). 20-იან წლებში მართლმადიდებლობდა 100 კომლი მხოლოდ სოფ. ვართაშენის მკვიდრი. დანარჩენი უდები (ვართაშენის, ზოგი ნიჯში, სულთან ნუხი, ქიში, მირზაბეგლი, ჭალითი და სხვა) სომხის სარწმუნოებაზედ იყვნენ და ერთი მცირე ნაწილიც გამაჰმადიან-გადაგვარებულიყო და არის ახლაც. მაჰმადიანი უდები ითვლებიან: თვით ნუხში, სოფ. ფადარში, ხაჩმაზში, ვარდანლუში (ვარდიანი), ზაგზითში, ორობანში, ხალხალში (ეს ხალხალია მოსე ხორენაცის „ხილხალია“), ალბანელ მეფეთა საზაფხულო სამყოფელი; საზამთრო სამყოფელად ჰქონიათ პარტავი, ან სოფ. ბარდა, შუშის მაზრაში). აქ უნდა ითქვას, რომ მაშინ უდები მართლმადიდებლობას გადაუდგნენ მხოლოდ ზემოხსენებული გარემოების წყალობით: მართლმადიდებელ მღვდელთა მოსპობისა და არა სომეხთა მეცადინეობით. მაშინ აქაურ სომხობას ამის თავი არა ჰქონდა; ესენი ოციოდე წლის გადმოსულნი იყვნენ და შექელ (ნუხის) ხანების ყმებად ითვ-

ლებოდნენ. მათ თავიანთი თავისაც ეწინოდათ არ გაგვათ-
ათრონო...

XIX საუკუნის **20**-იან წლებში რუსის მთავრობამ აუგო უდიეს სოფელ ვართაშენში მშვენიერი ტაძარი, ღირებული არა უმცირეს **25** ათას მანეთამდე და მღვდელიც დაენიშნათ. ამით აიხსნება ის, რომ არამცთუ მრავალი გადამდგარი ვართაშენელი უდი შეუერთდა ისევ მამა-პაპათა სჯულს, არამედ სომეხთაც დაეტყოთ სურვილი მართლმადიდებლობის მიღებისა. ერთმა სოფელმაც, თაზაქენმა მიიღო კიდევ მართლმადიდებლობა ამ გარემოებით მაშინდელმა ჩვენმა სასულიერო მთავრობამ ვერ მოახერხა ესარგებლა. აქეთ, მთელ განჯის გუბერნიაში, არც ერთი მართლმადიდებელი ეკლესია არ არსებობდა. თვით უდების მეზობელი ინგილონიც ჯერ ისევ მაჰმადიანობაში იყვნენ ჩაფლულნი [ახალ... **1902:2**]. სხვა ცნობებით, ვართაშენის წმიდა ელიშას სახელობის სათემო ეკლესია **1822** წელს ვართაშენელი მღვდლის, ბეჟანი იოსების მიერ არის აშენებული. ქვები ჩამოტანილია ურმებით ქ. შემახიის ქვების სამტეხლოდან [ნეშუმაშვილი **2010:43**]. **1900** წლის მონაცემებით, ვართაშენში **400** კომლი ურია იყო, **350** კომლი გასომხებული უდი და თათარი. **160** კომლიც მართლმადიდებელი უდი [ახალ... **1902:3**].

საქართველოში საცხოვრებლად წამოსულ უდიებს ოფიციალურ ცნობებში უწოდებენ „გრუზინო უდინ“-ებს. ეს ხაზს უსვამდა ქართველთა მართლმადიდებლურ მიმდევრობას. **1836** წ. რუსეთის იმპერატორმა ნიკოლოზ I უდიებს ალბანური ტრადიციის უარყოფა აიძულა, რის გამოც ვართაშენის უდიები ქართულ მართლმადიდებელ ეკლესიას შეუერთდნენ. ეს, სავარაუდოდ, სოფ. ზინობიანში მათი ემიგრაციის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი იყო. სოფელ ნიჯში მცხოვრები უდები კი სომხურ გრიგორიანულ ეკლესიას შეერწყნენ. ამ ფაქტორის გამო უდების ბევრმა გვარმა სომხური დაბო-

ლოება მიიღო. სომხური მხარის შეფასებით, უდიეები სომეხთა ეკლესიის მიმდევრები იყვნენ, ისევე როგორც ადრე კავკასიელი ალბანელები. ამიტომაც ისინი მათ „სომეხ უდებად“ მოიხსენიებდნენ „ქართველი უდებისგან“ განსხვავებით, რომლებიც მართლმადიდებელი სარწმუნოების მიმდევრები არიან. ამან ხელი შეუწყო იქაური უდების იდენტიფიცირებას სომხებთან, რამაც მთიანი ყარაბაღის ომის დროს მათი შევიწროება გამოიწვია, რის გამოც ისინი იძულებულნი გახდნენ სოფელ ნიჯიდან აყრილიყვნენ. ოღუზის (ყოფილი ვართაშენი) რაიონში მცხოვრები უდიეები მართლმადიდებლები არიან, თუმცა მათ შორის სომეხთა ეკლესიის წევრებსაც ვხვდებით. ისინი ძირითადად, სოფელ ნიჯში ცხოვრობენ. უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტიანობას უდებმა თავისი ძველი რელიგიური წარმოდგენებიც შეუერთეს. ამის გამო სადღესასწაულო ცერემონიები უდიური რწმენისა და ქრისტიანული კულტების ნაზავს წარმოადგენს [შარაბიძე, კომახია 2008:214].

უდებსა და ქართველებს მთელი რიგი ტრადიციების მსგავსება გააჩნდათ, განსაკუთრებით – საქორწილო წეს-ჩვეულებაში. „რასაკვირველია, ასეთივე ნათესაური კავშირი არსებობს უდებსა და კავკასიის სხვა ხალხთა შორის. ამდენად, უდიური ეთნოგრაფიული მასალის შესწავლა არა მხოლოდ უდიების წარსულს, არამედ კავკასიის სხვადასხვა ხალხთა ისტორიასაც, მათ ზნე-ჩვეულებებს შუქს მოჰფენს“ [ბეჟანიშვილი 1960:138]. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში ინახება გ. ბეჟანიშვილის უდიური გამოუქვეყნებელი მასალები, რომლის შესწავლა ხაზს უსვამს მნიშვნელოვან გარემოებას, რომ უდიების საქორწინო ურთიერთობაში მოქმედებდა სარწმუნოებრივი პრინციპი. სახელდობრ, ქალის ნიშნობაზე, იმავე დანინდვაზე ნიშანი სამშაბათს, ხუთშაბათს ან შაბათს უნდა წაეღოთ, დანარჩენი დღეები მათი რწმენით ნავსი დღეები გახლავთ. ე.ი. უნდა შევ-

ნიშნით, რომ სამარხვო წმინდა დღეებს – ოთხშაბათს, პარასკევს ნიშნობას არ ამთხვევდნენ. როცა ქალი თავის სახლიდან გამოჰყავდათ, მაშინ ქალი თავის მამის ხატზე სანთელს ანთებდა. ქორწილის დროს, ხაშის მზელი ადამიანი უბედო, ანუ ქმარ ან ცოლგამონაცვალს არ უნდა ყოფილიყო. პატარძლის შემმოსველი ბედნაცვალს არ შეიძლება, ქმარშვილიანია საჭირო. ხაშის მოზელისას იქ მყოფი ნათესავები მოლოცვის თქმით ფულს სდებდნენ. უდიების ქორწილებში მართალია ფულის აღება არის, მაგრამ ის ყალიბი არ არის. ყალიბი თათრებმა იციან. თათრებს სჩვევიათ აგრეთვე ძმის ცოლის შერთვა და მამამთილის პატარძალთან ცხოვრება, ეს უდიებში არ იყო. სომეხზე უდ ქალს ათხოვებდნენ (ნიჯში მცხოვრებნი უდიები ხომ გრიგორიანელები არიან). ახლა ქალი ვაჟთან ერთად მჯდარი პურს ჭამს. ძველად ასეთი საქმე არ იყო. **1956** წლის საველე მასალების მიხედვით, უდი ქალები გათხოვების შემდეგ, სახე დაფარული დადიოდნენ. პატარძალს პირისახე იეშმალით დაფარული ჰქონდა. ერთი ცხვირილა ჰქონდა ღიად. პურის ჭამისას ფარდის ქვეშიდან ჭამდა, რომ არ ენახათ. ამ საქმეს მაგრად ინახავდნენ. მთხრობელის თქმით: „მე მახსოვს ცოლის მოყვანიდან ერთი წლის შემდეგ, ეს წესები ავუკრძალე, მაგრამ ჩემმა სიმამრმა და სიდედრმა მე ერთი-ორი წელი ხმა არ გამცეს, გაჯავრდნენ. ამბობდნენ, ადათი შეცვალე ჩვენი პაპებისაგან დარჩენილი ადათია, რომ „დინგა“, „ეშმალი“ სიკვდილამდე არის, არ იშორებენ. შენ ჩვენი ქალი შეარცხვინეო. ახალგაზრდა ქალის იეშმალი წითელი არის, მოხუცის - თეთრი. ზევიდან ქალები პირბადეს იფარავდნენ. ამ **50** წლის წინ ასე იყო, მერე შეიცვალა [ბუჟანიშვილი 1956:20].

უდეებში დასაქორწინებლად ქალს რელიგიურ დღესასწაულებზე ირჩევდნენ და სხვადასხვა ნიშნით ითავისებდნენ. ეს საეკლესიო დღესასწაულებია „ზარაზართარი“ (ბზობა) და „ვართივარი“ - ფერისცვალება. ამ დღეებში ახალგაზრდები

ცხადია, დღესასწაულებს ეკლესიაში ესწრებოდნენ და საბედოსაც ირჩევდნენ. აქ ქალებს სახე იეშმალით დაფარული არ ჰქონდათ. „საპატარძლოს არჩევა ხდებოდა აგრეთვე აღდგომის მესამე დღეს, როცა ყველა ქალი და კაცი ღვთისმსახურებაზე წავიდოდა ტაძარში. უეჭველია, რომ ეს საზოგადო დღესასწაულის დროს ქალის მოტაცების გადმონაშთია“ [ენციკლოპედია 1884:583]. ნიშანდობლივია, რომ ნიშნობიდან ქორწილამდე დრო ერთიდან ოთხ წლამდე გადიოდა. მ. ბუჟანოვის ცნობით, ამ ხნის მანძილზე უდი სასიძო ყოველ ქრისტიანულ დიდ დღესასწაულებზე თავის რჩეულს საჩუქრებით მოინახულებდა [ბუჟანოვი 1892:234-235].

ეთნოგრაფიული მასალებით, საქორწილო ურთიერთობისას უპირატესობა ენიჭებოდა სარწმუნოებას და შემდეგ - ეთნიკურობას. ვართაშენელ და ნიჯელ უდბს შორის, ნიჯელების მიერ გრიგორიანული სარწმუნოების აღიარების შემდეგ, აიკრძალა საქორწილო ურთიერთობა. ვართაშენელი უდიები არ ატანდნენ რა ქალს ნიჯელებს, უპირატესობას ანიჭებდნენ ერთმორწმუნე ინგილოებს და მათში ათხოვებდნენ ქალებს, მეტწილად შინაბერებს (20 წლის ზევით) უმზითვოდ და უქორწილოდ. ინგილოების უპირატესობა გრიგორიან ნიჯელებზე შესაძლებელია ისტორიული წარსულის გავლენის შედეგიც იყოს. უმკაცრესად იკრძალებოდა საქორწილო ურთიერთობები აზერბაიჯანელებთან არა მხოლოდ სარწმუნოების, ენის, ეთნიკურობის და წეს-ჩვეულებათა განსხვავებულობის გამო, არამედ ეს იყო წინააღმდეგობის გამოხატვის ერთ-ერთი ფორმა დამპყრობთა მიმართ. ამ წესის დამრღვევთ ნათესავად არ თვლიდნენ [შარაბიძე 2005:184-185]. ნიშანდობლივია, რომ ერთადერთი ფაქტია ცნობილი, როდესაც უდი ქალი ცოლად გაჰყვა აზერბაიჯანელს.

მკაცრად იყო აკრძალული სისხლით ნათესავებს შორის ქორწინება. უდიელთა რწმენით, სისხლით ნათესავებს, ანუ

საერთო მშობლებისგან – ნათესავი ცოლ-ქმრისგან დაბადებული შვილები სუსტნი და ავადმყოფნი გამოვიდოდნენ. უდური გვარის გამომხატველია „ხოი“. ერთი ხოის წარმომადგენელთა სქესობრივი აღრევა შეუწყნარებელია, როგორც ხოისთვის, ისე ღმერთისათვის, ხოლო ეს უკანასკნელი ყველა იმას, ვინც გაბედავს დაქორწინებას ან სქესობრივ აღრევას ხოის შიგნით დალუპვით ემუქრება. აკი კიდევაც დალუპა ტოტინ ხოი (გადმოცემის მიხედვით) [ბეჟანიშვილი 1960:133-134]. ცნობილია, რომ ახლო ნათესავების შერთვა თათრების საქმეა, ებრაელებიც ამ წესს მისდევენ. უდებში ეს გაუგონარი რამე იყო. ე.ი. ეგზოგამია უდებში მტკიცედ იყო დაცული, თუმცა ერთი ხოის წარმომადგენელთა შორის დაქორწინების შემთხვევა ყოფილა, ოღონდ შეუღლებულნი მე-7 თაობას გადაცილებულნი, უკვე შორეულნი იყვნენ. სამაგიეროდ, უდებისთვის წარმოუდგენელი იყო დედის ხოიდან ქალის მოყვანა. ამ მხრივ, შვიდ თაობას გადაცილებულთა შეუღლებაც იკრძალებოდა, თუ დასაქორწინებელთა დედები ერთი გვარიდან იყვნენ გამოსულნი. თუ შორეულ ნათესავთა, სისხლით ნათესავთა შორის ქორწინება გარკვეულ ეტაპზე დასაშვები იყო და საძრახისად არ ითვლებოდა, სამაგიეროდ ნათლიისა და ნათლულთა ხოის შთამომავლებს შორის ქორწინება მკაცრად იკრძალებოდა. ხელოვნური დანათესავების ეს ფორმა ქრისტიანული რწმენის სიმტკიცეზე მიანიშნებს, თუმცა მუსლიმანური რელიგიის გავლენაც აშკარაა. კერძოდ, ვართაშენში, როგორც გ. ბეჟანიშვილი წერდა, უდი დეიდაშვილები შეუღლებულან, რაც უნდა მიეწეროს მაჰმადიანური წესის გავლენას [ბეჟანიშვილი 1960:135].

უდიურ-ეთნოგრაფიულ მასალებში, დემონურ ძალებზე გაცილებით მეტი ინფორმაცია გვხვდება. კერძოდ, სწამთ ავი სულის – „ქავთარ ქუსტი“-ს არსებობა. გადმოცემის მიხედვით, ერთი პატარძალი ღმერთმა ქავთარ ქუსტად გადააქცია.

ავ სულს აქვს ტანსაცმელი ძაღლისთანა და სხვა ცხოველისთანა, რომელსაც „ხრხი“-ს ეძახიან. ეს პატარძალი ღამით იცვამს ხრხი-ს, მიდის, დადის, რაც შეხვდება, ძაღლიდან ტურამდე ყველაფერს ჭამს. გათენებისას მოდის სახლში. თავის ბავშვს ძუძუს აძლევს. ერთხელ ხედავენ პატარძალი შინ არ არის. ნახეს, რომ დილით მოვიდა. მეორე ღამით უთვალთვალეს. ხედავენ, რომ ტყეში მიდის „ხრხი“ ჩაცმული, მეორე დღეს იმ „ხრხის“ დანვავენ. ის პატარძალი მივა, ნახავს რომ „ხრხი“ იქ არ არის. იწყებს ყვირილს. პატარძალს იჭერენ და აბამენ. მერე გამოკეთდება. ამიტომ არის, რომ ასანთის ანთებისას ხორთამას ეშინია, ჰგონია, თავისი „ხრხი“ იწვის. სხვა გადმოცემით, ქავთარ ქუსტი გვამია, რომელიც ღამით ხორთამად გადაქცეული პატარ-პატარა ბავშვებს იპარავს და ჭამს. დღისით კი, გათენებისას, მიდის თავის ადგილში დასანოლად. ამბობენ, ერევნის მხარეში ბევრი არის ამისთანა გვამებო. სწამთ, რომ ღამით ქავთარ ქუსტი სასაფლაოებზე დადის. იმის შიშით, ღამით სასაფლაოს შორიახლო არავინ არ დადის. სწამთ აგრეთვე, ალის არსებობა. კერძოდ, ახალ დაბადებულ ბავშვს თითქოს ალი იპარავს. ამბობენ, რომ როდესაც ალი ქალს ბავშვს ჰპარავს, ამ ქალს ყური ეძირება, ენა ეძირება, ამიტომ ბავშვის დაბადებისას ქალს ყურებს და ენას უწევენ. თოფს ისვრიან. თოფის სროლისა ალს ეშინია და ამით მამაკაცი წისქვილის ფარის ქვეშ მძრომ ალს აგდებს. ჯინიც ალის მსგავსი რამეა. ის მოტყუებით ეძახის ადამიანებს. მთხრობელის თქმით, ერთხელ ჩემთან მოვიდა მენისქვილე და მითხრა, რომ ამიერიდან ის წისქვილში არ დარჩებოდა, იმისათვის, რომ მას მთელი ღამე, გათენებამდე ჯინები აცეკვებდნენ [ბეჟანიშვილი 1956:7]. ბავშვის გულის წასვლისას, ამბობენ, რომ ალმა წაიყვანა. მიდიან და ერთი ადამიანის სახლიდან მოაქვთ ქვა, ბავშვი რჩება. ასევე მშობიარე ქალიც მიჰყავს ალს. მიდიან, ერთი ადამიანის სახლიდან მო-

აქვთ ქვა. ამბობენ, რომ ამ ადამიანმა ალის სულიდან ძალით აიღოო. ეს ქალი რომ ნახავს, რჩება.

ამრიგად, ბოროტი სულებიდან სწამთ ალის („ჰალ“), ჯინის („ჯინ“), ეშმაკის („შეითან“), „კოჭლი ეშმაკის („კალა შეითან“) და სულთა მხუთავის („ქაფთარ ქუსტი“) არსებობა. ისინი ცხოველების სახით მოვლენილნი, იტაცებდნენ ბავშვებს, აცლიდნენ ადამიანებს გულ-ღვიძლს და აწამებდნენ მათ.

უდიელთა რწმენით, მიწიერი, მანკიერი ადამიანი გარდაცვალების შემდეგ ცხოველად, უფრო სწორად მხეცად, „ქავთარ ქუსტად“ გადაიქცევა, დადის ეზოებში, იპარავს და მიჰყავს ბავშვები და ჭამს. ის ძალიან დიდი არის და ადამიანს ბევრ ზარალს აყენებს. მათი რწმენით, ქავთარ ქუსტი ახლაც არის [ბეჟანიშვილი 1956:3]. ჩვეულებრივი ადამიანის მგლის სახედ გადაიქცევა, სათანადო ქურქის ჩაცმის შემდეგ, უდიებში მტკიცედ სწამდათ. მ. ბეჟანოვს კონკრეტული ადამიანის ინიციალებიც კი აქვს მითითებული ასეთი პიროვნების შესახებ. მთხრობელს მისთვის დაუზუსტებია, რომ ეს ამბავი 35 წლის წინათ მომხდარა. მთელი დღე მწოლიარე ავადმყოფი, ღამით მგლად გადაიქცეოდა, იცვამდა ჯადოსნურ ქურქს, რომელსაც საიდუმლო ადგილას ინახავდა. მეზობლები ერთმანეთს შესჩიოდნენ, რომ მათ საქონელს ვილაც აზარალებდა. მას ჩაუსაფრდნენ და იმ დროს ესროლეს, როდესაც ქურქს იცვამდა. თუ უკვე ჩაცმული აქვს, ამ დროს არ შეიძლება მოკლა. გახადეს ქურქი, ხეს მიაბეს ეს შეპყრობილი ადამიანი. სანამ არ დააბამენ ქურქის დანვა არ შეიძლება, ისეთ ღრიალს და ღმუილს იწყებს, ადამიანის ყურთასმენა ზიანდება. ქურქის დანვის შემდეგ ისეთივე ჩვეულებრივი, გონიერი ადამიანი ხდება, როგორც დაავადებამდე იყო [ბეჟანოვი 1892:234].

სხვა ცნობით, „ჰალ“ = ალი, მშობიარეს სიცოცხლეს მოსასწრაფად, გულ-ღვიძლს აცლის. მელოგინეს ამ დროს გული მისდის. მამაკაცები ამ შემთხვევაში თოფებს ისვრიან, პირს ალე-

ბინებენ, ენას უჭერენ, ყურებს უსრესენ, სახელს ეძახიან და მისგან ალს ასე განდევნიან. ავსული მეორედ რომ არ მოვიდეს, კიდევ სხვა ცერემონიას მიმართავენ.

ჯინებიც ახრჩობენ ადამიანებს; აგრეთვე ცხენებს ფაფა-რზე ასხდებიან და დააჭენებენ.

„შეითანი“, ანუ ეშმაკი და „კოჭლი ეშმაკი“, აცდუნებენ ადამიანებს; ისინი ადამიანის სახით გამოეცხადებიან თავიანთ მსხვერპლს ტყეში ან მთებში და ხრამში აგდებენ. მ. ბეჟანოვის ცნობით, ამ 20-25 წლის წინათ გარდაიცვალა სომეხი, რომლის ცხედარი ეკლესიაში დაასვენეს. მეორე დღეს ლიტურგიაზე მისულ ჭირისუფალს ეკლესიის კარები შიგნით დახვდათ ჩაკეტილი. ვერანაირად ვერ გააღეს. ერთი გამბედავი გამოიჩინს თავს იმით, რომ სახურავიდან ეცდება ეკლესიაში შეღწევას. ასეც მოიქცევა და რას ხედავს? გარდაცვლილი შეითანებს ესაუბრება. მის დანახვაზე არანმინდა სულები დაიმალებიან, ხოლო გარდაცვლილი კვლავ ჩვეულ ფორმას უბრუნდება. გამბედავი ადამიანი გარეთ გამოდის, მაგრამ შიშისაგან მუნჯდება. ამ დღიდან იგი დაავადმყოფდა და მალე აღესრულა. ამბობენ, რომ გარდაცვლილი იყო ცოდვილი ადამიანი და მისი სული დემონებს ჩაბარდა, რომლებიც ეკლესიაში მასზე მბრძანებლობდნენ [ბეჟანოვი 1892: 261-262].

პარასკევი ბედნიერ დღედ ითვლებოდა, ამ დღეს დაწყებული ნებისმიერი საქმე უდიელთა რწმენით წარმატებით დასრულდებოდა. ოთხშაბათი და ნაწილობრივ შაბათი უბედურ დღეებად მიაჩნდათ. ოთხშაბათ საღამოს მუშაობა ცოდვად ითვლებოდა. პატარძალი ერთ-ერთ ოჯახში, ოთხშაბათს მწუხრზე არასოდეს არ მუშაობდა. ახლობლები ამის გამო გადაეკიდნენ და მშობიარობისას იგი მარტო დატოვეს. მოხდა სასწაული, კარის ჭუჭრუტანიდან მოცქერალმა პატარძლის ახლობლებმა დაინახეს, თუ როგორ აივსო ოთახი უცნობებით და მან უპრობლემოდ იმშობიარა. გაოცებული

ოჯახის წევრები ამის მიზეზს მიხვდნენ და თვითონაც ოთხ-შაბათ ღამით აღარასოდეს არ მუშაობდნენ. ამავე გადმოცემის მსგავსია ის შემთხვევაც, როდესაც დიდ ოჯახში ახალმოყვანილი რძალი გაოცებული რჩებოდა, როდესაც ოთხ-შაბათ საღამოს ოჯახის წევრები უქმეს არ ინახავდნენ. ისიც ჩაერთვება და ძაფის გორგალს დაახვევს. ყველა რომ დაიძინებს, პატარძალი იმ გორგალს ცეცხლს მისცემს. დილით მის ადგილას ოქროს ნაჭერი დახვდებათ. პატარძალი გააცხადებს მის მიზეზს და ყველა მიხვდება, რომ ამ დღეს მუშაობა ცოდვად ეთვლებოდათ და გადაეჩვევიან. რაც შეეხება იმას, თუ რატომ იყო ოთხშაბათი საღამო უბედური და ნავსი დღე და პარასკევი ბედნიერი, ცოტა გაურკვეველია. გადმოცემები ამის შესახებ დუმის ამჯობინებენ.

ძალზე საინტერესოა რელიგიურ ცნებათა გამომხატველი ტერმინები. ამ მხრივ, ქრისტიანული ტერმინოლოგია საკმაოდ მდიდარი აქვთ და თავისებურებებით გამორჩეული. სახელდობრ, აღდგომა უდიურად „ახციმა“. სინონიმია „ქალა ახციმა“ - „დიდი აღდგომა“ და „კინკე ახციმა“ – პატარა აღდგომა. ნიშანდობლივია, რომ შობას, ქრისტეშობას პატარა აღდგომას უწოდებენ.

მარხვა ღირუხ, დიდმარხვა ქალა ღირუხ. მღვდელი ბემენშ, მღვდლის ცოლი ბემენშუნ ჩუბუხ. ნაკურთხი „აფრევი“, საზიარებელ ღვინოს ნაკურთხ ღვინოს მუგინ-ს ეძახიან. ჯვარი - ხაჩ, პირჯვარი, პირჯვრის გადასახვა ხაჩესუნ. ხაჭეშჭუნ (უდიური ენა ორ დიალექტად იყოფა, ვართაშენულზინობიანურ და ნიჯურ დიალექტებად). ჯვრისწერა – ფუსაკ. საკლავი – სააღდგომო საკლავი არის „ახარ“, ხოლო საქორწილო საკლავი აბტუგ. ყველიერი პარიკენტან და ა.შ. [ჯეირანაშვილი 1971:240-242]. მ. ნეშუმაშვილის უდიურ-ქართულ ლექსიკონში საყურადღებოა რამდენიმე ტერმინი თუ ფრაზა. მაგალითად, მანნი გიორგი – ქართულად თეთრი გიორგი. ნეშ

- უდიეების საკუთარი უძველესი სახელწოდებაა და ნეი>შ – ქართულად წირვა. ჯუუტ (ჯუუდ) - ქართ. იუდა, იუდეველი, ურია, ებრაელი. წიმერი არის 1. წმინდა ადგილი, შესაწირავის მისატანი, ანუ სარიტუალო და მსხვერპლშენიერვის ადგილი. 2. წმინდა მარიამის სახელობის სალოცავი ადგილი, ეკლესია [ნეშუმაშვილი 2009:40]. ზოგი მკვლევარი წიმერს წმერთან მერთან აიგივებს, რაც მცდარი შედარებაა [მლებრიშვილი 2005:184].

თარამა - შემოდგომის ბუნიაობის დღესასწაული, ანუ მზის ძალის გაცილება. თარამა დღეს, წლის განმავლობაში მეორეჯერ ხდება გარდაცვლილთა გახსენება, ყოველგვარი ნუგბარის, საჭმლის, სასმლის და ხილის მირთმევა. ეს სექტემბრის ბოლო კვირას ემთხვევა. ხსოვნის აღმნიშვნელი უდიური უპირველესი დღესასწაულია, აღდგომის მეორე დღეს საფლავზე გასვლა და ტაბაკზე დანყობილი საკურთხის მირთმევა წინაპრებისა და ახალგარდაცვლილთა სულები-სადმი. ტაბაკი, ანუ ხონჩა არის მერქნისაგან დამზადებული ბრტყელი, მრგვალი და ფართო სინი, სადაც წითელ კვერცხებს, ფლავს და ხილს ალაგებდნენ. ამას ეწოდება უდიურად დაი ყოულულუნ ტაბაკ. უდიან, აგრეთვე პურიტალი - გარდაცვლილის სულის მოსახსენიებელი დღე. გერგეც არის ეკლესია და ამავე დროს წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია. საეკლესიო დღესასწაულებიდან აღსანიშნავია 1. ზარრაზართარ - ბზობა. 2. ვართივარ - ფერიცვალება, მარიამობა. ამ უკანასკნელში, კალენდარული ორი სხვადასხვა დღესასწაულია გაერთიანებული. საინტერესოა, უდიური „დიმ ბაზ“ – საგაზაფხულო შრომის, ზეიმის რიტუალი. იგი ხუთშაბათს, მართლმადიდებლურ აღდგომამდე სამი დღით ადრე ტარდებოდა [ნეშუმაშვილი 2009:37-87]. 3. აღდგომა - ახწიმა აღდგომის წინა დღეს, მზის ჩასვლისას, უდიეები ეკლესიასთან იკრიბებოდნენ, მიჰქონდათ მოხარშული ცხვრის ხორცი („ახარ“),

რომელსაც ღარიბებს უწილადებდნენ და ერთად ზეიმობდნენ. იმ ღამით კლავდნენ შესანიშნავ ცხვრებს, რომელთაც წინასწარ შეგროვებული ფულით ყიდულობდნენ და ხორცს არიგებდნენ. ნიშანდობლივია, წყალკურთხევის უდიდური სახელწოდება „ხაშხენა“. როგორც ეკ. ნეშუმაშვილი წერს, უდებიც ამ დღესასწაულს ზუსტად 19 იანვარს აღნიშნავენ და იმავე შინაარსით, როგორც ყველა მართლმადიდებელი ქრისტიანი. მას ხაშხენა ჰქვია. გასათვალისწინებელია ერთი ნიუანსი. ხაშ - უდიურად მთვარეა, ხენა - წყალში ე.ი. მთვარე წყალში... რომ შეეკითხო უდინს - რა რჯულის ხარ? გიპასუხებთ „ხაშპარაზ“, ანუ ქრისტიანი. ხაშ აქაც მთვარეა. პა - ორი, რაზ - რაზა, ე.ი. მთვარე ორი ხაზით, ანუ ჯვარით. სხვა ტერმინები, სადაც ხაშ ფიგურირებს, ნათლის, სინათლის გარშემო ტრიალებს. ხაშბაბა - ნათლია, ხაშდესუნ - განათება, ხაშ - სინათლე, ხატესუნ - მონათვლა და ა.შ. [ნეშუმაშვილი 2002:108-109]. აქვე უნდა გავიხსენოთ, ქრისტიანობის მიღებამდე ალბანელების წარმართობა და შესაბამისად ალბანელთა წარმართული პანთეონის პირველი ღვთაება იყო მთვარე, რომლის მთავარი ტაძარი, იბერიის საზღვართან მდებარეობდა. სტრაბონის ცნობით, „ღმერთებად აღიარებენ მზეს, ზევსს და მთვარეს, გამორჩევით მთვარეს. მისი სალოცავი არის იბერიის მახლობლად“ [ყაუხჩიშვილი 1957:134]. არსებობს ცნობილი შეხედულება, რომ მთვარის კულტს ქრისტიანული წმინდა გიორგის ხატება ჩაენაცვლა. ეს უკანასკნელი უდებში დღესაც მთავარი სალოცავია.

2009 წელს, ზინობიანში მაღალ ყოვლად უსამღვდელოესი, ნეკრესისა და ჰერეთის მიტროპოლიტის სერგის კურთხევით წმიდა გიორგის სახელობის ეკლესია გაიხსნა. ზინობიანში მცხოვრებმა უდიებმა ამ მთავარ წმინდა გიორგის სალოცავის საძირკველში მიუჩინეს ადგილი თავიანთ საგვარეულო ნიშებს. მის საძირკველში 13 ასეთი ნიში ჩაშენდა. ოლია ტი-

გროვას თქმით, მე-11 ნიში, ტიგროვას ნიში იყო. საერთო საგვარეულო სალოცავი უდიეზმა არ იცოდნენ. ნორა მისკალოვას ხატოვანი თქმით: „დაილოცოს ჩვენი მამაპაპური ეკლესია ნიშით წამოღებული“ (კვაშილავა 2011:2). დაე, დაილოცოს იმ ხალხის მრწამსი, რომელიც საუკუნეების მანძილზე შემდეგნაირად შეავედრებდა თავს სამყაროს გამჩენს: „ბიხხ-ნ ზა ყანთადი, ზუ გენა ტულაგრა - ღმერთო მე მიწყალობე, მე კი - გლახაკს (მივცემ) [ნეშუმაშვილი 2009: 23]. ეს ფრაზა საოცრად კეთილშობილურად გვესმის, ის ხომ ბიბლიური ქვემარიტებიდან იღებს სათავეს. უფალმა გლახაკის და უპოვარისთვის ხელის გამართვა ხომ ერთ-ერთ მთავარ საცხოვნებელ ღვანლად დაგვაკისრა.

უდებს დღესაც მტკიცედ სწამთ, რომ ისინი ღმერთმა გამოარჩია, მაგრამ თათრებში იმდენ ხანს დარჩნენ, რომ ისრაელებივით არიან. მათი ნიშით წამოღებული ეკლესია „კალა ციციკ“, „კიცკე გერგეცი“, „ალუნ ნიმიერი“, „ტიგრი ეველი“, „კაზარალარი ეველი“, „ტოსტინ ეველი“ და სხვა [კვაშილავა 2011:4] ეწოდეთ მათ თვითმყოფადობის და მართლმადიდებელი ქრისტიანობის დაცვასა და შენარჩუნებაში. მათი თქმით, ძველად ჩვენ თითოეულს ცალკე ხატი გვქონდა. ბები-აჩემისგან გამიგია, რომ ერთ-ერთ ბაზრობის დღეს „მზე შუა დღისით“, ლეკები დაესხნენ თავს. დაბნეულმა ხალხმა გაქცევაც ვერ მოახერხა. ნაწილი ამოხოცეს, დანარჩენი ტყვედ წაიყვანეს. ეკლესიაში წასვლა ვეღარ შეძლეს, სადაც დარჩნენ, იქ ერთი ქვა დადებული ლოცულობდნენ, ღმერთს საშველად უხმობდნენ [ბუჟანიშვილი 1956:11]. ღმერთმა შეისმინა ტანჯული ხალხის ძახილი და აქამდე მოიყვანა. თუმცა მათი რწმენა მუსულმანური და გრიგორიანული რელიგიის გავლენის გამო, განსხვავებულ ნიუანსებს შეიცავს. ენამ შემოინახა ამ გავლენის ზოგიერთი თავისებურება. სახელდობრ, ნამაზ - სამლოცველო, ეკლესია. შეითანი - ეშმაკი, საჩუქარი -

ფეშქაში, სტუმარი - ყონალი. ალახო - მალლიდან, ზემოდან. ალახო ბაქი, ალააჰო ბაქი - ღვთისგან დამიზეზებული, ღვთისგან დაავადებული. ალახი თადი - ღვთისგან მონიჭებული, განსაკუთრებული. ალახუნ - ღმერთმანი. ნამაზ ბესუნ – ლოცვის რიტუალი, ყურბან - შეთქმული მსხვერპლი, ბატკანი ან მამალი. ყურბან ბესუნ მსხვერპლშენირვის დათქმული რიტუალის შესრულება და ა.შ. [ნეშუმაშვილი 1997:394-467].

1920-22 წლებში საქართველოში ჩამოსახლებულ უდიეებს, ანუ „გრუზინო უდიებს“ ვართაშენიდან უდი მღვდელი მ. ჯეირანაშვილი და დიაკვანი ს. ჩიკვაიძე გამოჰყვათ. მამა მიხეილ ჯეირანაშვილი იყო სახალხო მასწავლებელი. მისი დამსახურება იყო როგორც ვართაშენში, ისე ზინობიანში ღვთისმსახურების და სხვა რიტუალების უმაღლეს დონეზე ჩატარება. მ. ნეშუმაშვილის ცნობით, რეპრესიების მიუხედავად, 1937-1939 წწ. მას ნაკურთხი ჯვარი და ანაფორა შეუნარჩუნეს [ნეშუმაშვილი 2010:18]. მისი გარდაცვალების შემდეგ, უდიები ვართაშენიდან ჩამოტანილ ნიშებთან ლოცულობდნენ, სანამ წმიდა გიორგის სალოცავი აშენდებოდა და იკურთხებოდა.

ამრიგად, სოფელ ვართაშენსა (აზერბაიჯანი, ამჟამად ოღუზი) და ზინობიანის (საქართველო, ყვარელი მკვიდრი უდიები) მართლმადიდებელი ქრისტიანები (დიოფიზიტები), ხოლო ნიჯისა, გრიგორიანელი ქრისტიანები (მონოფიზიტები) არიან. მათი საერთო რაოდენობა არის დაახლოებით 8000 ადამიანი, რომელთა 80% სოფელ ნიჯში ბინადრობს და ენასაც საკმაოდ კარგად ინახვენ. ზინობიანში მცხოვრები უდიები, ქართველების მსგავსად მართლმადიდებლობას იცავენ. ბუნებრივი ცვლილებების მიუხედავად, მცირერიცხოვანმა უდიებმა ეთნიკური თვითმყოფადობა შეინარჩუნეს და ცხადია, მათი კულტურული მემკვიდრეობის დაცვასაც არანაირი საფრთხე არ ემუქრება.

დამონმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- ალექსიძე 2003 - ზ. ალექსიძე, კავკასიის ალბანეთის დამწერლობა, ენა და მწერლობა, თბ., 2003.
- ახალ... 1902 – ახალ თიზირელი მწყემსი, უდები და მათი ვინაობა, გაზ. „ივერია“, №21, 1902.
- ანგარიში 1968 – Отчёт общество восстановления православного христианство на Кавказе за 1868 г.
- ბაგრატიონი 1948 – თ. ბაგრატიონი, ისტორია დაწყებითგან ივერიისა, ესე იგი გიორგისა, რომელ არს სრულიად საქართველოსა, სპბ, 1948.
- ბერაძე, სანაძე 2008 – თ. ბერაძე, მ. სანაძე, საქართველოს ისტორია, წ. 1, თბ., 2003.
- ბეჟანიშვილი 1960 - გ. ბეჟანიშვილი, საქორნილო კავშირის დამყარებისათვის სავალდებულო წინაპირობები უდებში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XI, 1960.
- ბეჟანიშვილი 1956 – გ. ბეჟანიშვილი, უდური მასალები, სსიპ ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, 1956.
- ბეჟანოვი 1892 –М. Бежанов, краткие сведения о селение Варташене и его жителях, сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа вып. XIV, 1892.
- ბერძენიშვილი 1966 - ნ. ბერძენიშვილი, აღმოსავლეთ კახეთის წარსულიდან, წიგნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. 3, თბ., 1966.
- გეუშევი 1984 – Р. Геушев, христианство в кавказских Албании, Баку, P1984.
- ედილი 1997 - ზ. ედილი, საინგილო, თბ., 1997.
- ენციკლოპედია 1986 - ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 10, თბ., 1986.
- ენციკლოპედია 1884 – Энциклопедический словарь, изд. Ф. Брокгаузь, И. Ефрон, т. XXXIV, 1884.

- თოფჩიშვილი 2007 – რ. თოფჩიშვილი, კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფია, თბ., 2007.
- ინგოროყვა 1927 – პ. ინგოროყვა, კავკასიის ალვანთა დაკარგული ანბანი, გაზ. „კომუნისტი“, 22 იანვარი, 1927.
- კეკელიძე 1941 – კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბ., 1941.
- კვაშილავა 2011 - ი. კვაშილავა, საველე ეთნოგრაფიული დღიური, სოფ. ზინობიანი, 2011 წ.
- ნეშუმაშვილი 1997 - მ. ნეშუმაშვილი, ისტორია და უფლის ღიმილი, თბ., 1997.
- ნეშუმაშვილი 2010 - ნ. ნეშუმაშვილი, უდები, თბ., 2010.
- ნეშუმაშვილი 2009 - მ. ნეშუმაშვილი, უდურ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 2009.
- ნეშუმაშვილი 2002 – ნეშუმაშვილი ეკ., ვინ არიან უდები? თბ. 2002.
- პაპუაშვილი 1970 – თ. პაპუაშვილი, ჰერეთის ისტორიის საკითხები, თბ., 1970.
- მელიქსეთ-ბეკოვი 1942 –Меликсет-Беков, к истории Удин, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, 23, 1942.
- მღებრიშვილი 2005 – ლ. მღებრიშვილი, რა ელის უდების სოფელ ზინობიანს? კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, IX, 2005.
- საკავშირო 1926 – Всесоюзная перепись населения. 1926г. т. XIV, отд. I, М. 1929.
- ყაუხჩიშვილი 1957 – თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, თბ., 1957.
- შანიძე 1938 – ა. შანიძე, Новооткрытый алфавит кавказского албанцев и его значение для науки, ენიმკის მოამბე, ტ. IV, ნაკვ. I, 1938.

- შარაბიძე, კომახია 2008 - თ. შარაბიძე, მ. კომახია, უდიები, წიგნ ეთნოსები საქართველოში, თბ., 2008.
- შარაბიძე 2005 - თ. შარაბიძე, საქორნილო ურთიერთობის - სხვადასხვა ნორმები უდიებში, ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი, VII, თბ., 2005.
- ჩიკვაიძე 2005 - გ. ჩიკვაიძე, უდიური უძველესი კავკასიური ენა, სინას მთის პალიმფსესტების საიდუმლო, ჟურ. „ახალი ხიდი“, №11, 2005.
- ჯეირანაშვილი 1971 - ევგ. ჯეირანაშვილი, უდიური ენა, თბ., 1971.
- ჯანაშვილი 1902 - მ. ჯანაშვილი, ჰერეთის აღწერა, ჟურნ. „მოგზაური“, №2, 1902.
- ჯანაშვილი 1902ბ - ისტორიული და გეოგრაფიული აღწერა ჰერეთისა, ჟურნ. „მოგზაური“, N7-8, 1902.

სარჩევი

წინათქმა-----	3
სამურზაყანოს ანთროპონიმიდან-----	8
გაძიძავების ჩვეულება სამურზაყანოში-----	25
რელიგიური ვითარება და XIX-XX საუკუნეების ეკლესია-მონასტრები სამურზაყანოში-----	44
ისტორიული სამურზაყანოს ძველი საცხოვრებელი ნაგებობანი-----	58
აფხაზთა ეთნოფსიქოლოგიის ზოგიერთი საკითხი ისტორიული წყაროების მიხედვით-----	84
აფხაზეთის ეთნოდემოგრაფიული პროცესების სოციალური ასპექტები (XIX ს-ის 60-90-იანი წწ.)-----	101
აფხაზური ისტორიოგრაფიის მითოლოგემა სამურზაყანოს შესახებ-----	121
თანამედროვე აფხაზეთის სოციალურ-ეკონომიური ვითარება (პრესის მასალების მიხედვით)-----	141
ქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელება ოსებში და ბროლა მისი განმტკიცებისათვის-----	152
ოსთა მითოლოგიური და რელიგიური წარმოდგენები- ოსთა ტრადიციული ყოფისა და კულტურის ზოგიერთი თავისებურებები-----	168 183
ოსთა მატერიალური კულტურის ისტორიიდან-----	196
1. საკულტო დანიშნულების ძეგლების აღწერა-დახასიათება-----	199
2. ტრადიციული საცხოვრებელი კომპლექსი, დასახლების ფორმა და ნაგებობის ტიპოლოგია-----	218
3. კვების ხალხური სისტემა-----	228
4. ტანსაცმელი, ფეხსაცმელი, თავსაბური და მორთულობა - სამკაული-----	232
ოსთა რწმენა-წარმოდგენა და კულტსმსახურების ზოგიერთი საკითხი-----	241
ვასთირჯი (წმინდა გიორგი) ოსურ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში-----	260

გერისტობის დღესასწაულის დათარიღების საკითხისათვის-----	278
კუდაროელი ოსები-----	286
ხვეის მოსახლეობა XIX-XX საუკუნეების საარქივო მასალების მიხედვით-----	306
საქართველოს ებრაელების კულტურული რელატივიზმი-----	336
წმინდა შაბათი ქართველ ებრაელთა ყოფაში-----	352
საქართველოში მცხოვრები ბერძნები საბჭოურ და პოსტსაბჭოურ პერიოდში-----	362
ქართველებისა და სომხების სულიერი კულტურის ურთიერთშედარებითი ასპექტები-----	393
ეროვნულისა და რელიგიურის ურთიერთმიმართება საქართველოში მცხოვრებ აზერბაიჯანელთა ყოფაში- ინგილოების ინტეგრაციისა და დეზინტეგრაციის პრობლემები (რელიგიური ასპექტით)-----	403
სასჯელის ცალკეული სახეები საინგილოში (ფიცი და წყველა)-----	414
საქართველოში მცხოვრები უდიების რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები-----	432
	446